

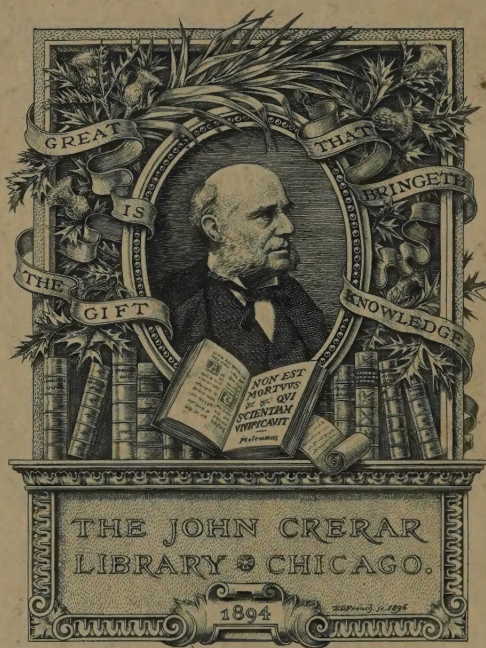
School of Theology at Claremont



1001 1318109

B
2799
R4
W4

Theological Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California



Withdrawn from Crerar Library



The Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

Kant u. das Christentum.

Ein Beitrag zur Kant-Gedächtnisfeier 1904.

Von

Dr. K. Weiß.



Köln, 1904.

Kommissions-Verlag und Druck von J. P. Bachem.

Vereinsgaben der Görres-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland.

(Die vergriffenen Schriften sind nicht aufgeführt.)

Komm.-Verlag von J. P. Bachem, Köln.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

1877. I. Prof. Dr. Th. Simar, Der Aberglaube. 2. Aufl. M. 1.20.

1878. III. Dr. J. B. Heinrich, Clemens Brentano. M. 1.80.

1879. I. Fr. Settinger, Die Theologie der göttlichen Komödie des Dante Alighieri in ihren Grundzügen. M. 2.25.

III. Heinrich Rodenstein, Bau und Leben der Pflanze, teleologisch dargestellt. M. 1.80.

1880. III. Jof. Galland, Die Fürstin Amalie von Gallitzin und ihre Freunde. II. Theil. M. 1.80.

1881. I. Leopold Kaufmann, Albrecht Dürer. M. 1.80.

1882. II. Karl Unkel, Berthold von Regensburg. M. 1.80.

III. Prof. Dr. P. P. M. Alberding-Thijm, Philipp van Marnix, Herr von Sanct-Aldegonde. Ein Lebensbild aus der Zeit des Abfalls der Niederlande. M. 1.20.

1883. II. Dr. Karl Grube, Gerhard Groot und seine Stiftungen. M. 1.80.

III. Dr. Herm. Cardauns, Der Sturz Maria Stuart's. M. 1.80.

1884. I. Fr. Wilh. Woter, Aus Norddeutschen Missionen des 17. und 18. Jahrhunderts. Franciscaner, Dominicaner und andere Missionare. M. 1.80.

II. Prof. Dr. Sipter, Die christliche Geschichts-Auffassung. M. 1.80.

1885. I. Fr. Wilh. Woter, Aus den Papieren des kurpfälzischen Ministers Agostino Steffani, Bischofs von Spiga, spätern apostolischen Vicars von Norddeutschland. Deutsche Angelegenheiten, Friedens-Verhandlungen zw. Papst u. Kaiser 1703–1709. M. 1.80.

1886. I. Dr. W. Pingsmann, Santa Teresa de Jesus. Eine Studie über das Leben und die Schriften der hl. Theresia. M. 1.80.

II. Dr. Anton Pieper, Die Propaganda-Congregation und die nordischen Missionen im siebenzehnten Jahrhundert. M. 1.80.

III. Fr. Wilh. Woter, Agostino Steffani, Bischof von Spiga i. p. i., apostolischer Vicar von Norddeutschland. 1709–1728. M. 1.80.

1887. I. Aurel Adeodatus, Die Philosophie und Cultur der Neuzeit und die Philosophie des h. Thomas von Aquino. — Prof. Dr. Dittrich, Die mittelalterliche Kunst im Ordenslande Preußen. 106 S. geh. M. 1.80.

II. Franz Schauerte, Gustav Adolf und die Katholiken in Erfurt. M. 1.80.

III. G. Reiter, Joseph von Eichendorff. Sein Leben und seine Dichtungen. M. 1.80.

1888. I. Dr. Franz Settinger, Dante's Geistesgang. M. 2.25.

II. Dr. J. G. Schwider, Peter Pázmány, Cardinal-Erzbischof u. Primas von Ungarn und seine Zeit. M. 1.80.

III. Joseph Pfahmann, Die veränderlichen Sterne. Darstellungen der wichtigsten Beobachtungs-Ergebnisse u. Erklärungs-Versuche. M. 1.80.

1889. II. P. Gabr. Meier, Süddeutsche Klöster vor hundert Jahren. Reise-Tagebuch des P. Nep. Gautinger O. S. B., Bibliothekar von St. Gallen. M. 1.80.

III. Dr. Franz Falk, Die deutschen Reich-Auslegungen von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zum Jahre 1525. M. 1.20.

1890. II. Dr. Fr. Falk, Die deutschen Sterbebüchlein von der ältesten Zeit des Buchdrucks bis zum Jahre 1520. Mit 9 Facsimiles. M. 1.80.

III. A. M. von Steinle, Edward von Steinle und August Reichensperger in ihren gemeinsamen Bestrebungen für die christl. Kunst. Aus ihren Briefen geschildert. Mit 2 Kunstbeilagen. M. 2.—.

1891. I. Leopold Kaufmann, Zehn Vorträge über Kunst von Maler Philipp Veit. Mit einer Kunstbeilage: Bildnis des Malers Veit. M. 2.—.

Kant u. das Christentum.

Ein Beitrag zur Kant-Gedächtnisfeier 1904.

Von

Dr. K. Weiß

Pfarrer in Pottenslein, Oberfranken (Bayern).



Leipzig, 1904.

Kommissions-Verlag und Druck von J. P. Bachem.

and.

beziehen.

Agostino
i., ap-
oland.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

licher
gleich
Sache
und
gleich:
was e
Mit



Einleitung.

Ueber Kant zu schreiben, hat besondere Schwierigkeiten. Rickert, ein gründlicher Kantforscher, erklärt wenigstens: „Seitdem man angefangen, als entscheidend für die Auffassung von Kants Ansichten über einige der wichtigsten Fragen Notizen und Kolleghefte anzusehen, die Kant nicht hat drucken lassen und die seinen gedruckten Werken geradezu widersprechen, wird man wohl überhaupt verzichten müssen, in diesen Fragen einen Satz mit Sicherheit als den Ausdruck von Kants Meinung zu bezeichnen.“¹⁾ Die Möglichkeit, Kant verschieden aufzufassen, spiegelt sich sehr anschaulich bei Paulsen wieder. Dieser hatte 1899 in der „Deutschen Rundschau“ (S. 74) behauptet, Fichtes Gott „sei kein anderer, als der Gott Kants. Daß Kant dieselben Gedanken fast ohne Widerstand aussprechen durfte, verdankte er seiner dunklen Ausdrucksweise. Fichte selbst spricht einmal von der Obskürität, die Kant geschützt habe.“²⁾ Fichtes Gott ist aber, um Paulsens Worte an der angeführten Stelle zu gebrauchen, „kein Einzelwesen, kein Individuum, keine Substanz; er ist auch kein Wesen, das den Menschen Glückseligkeit gibt; er ist die moralische Weltordnung selbst.“ Jedoch bereits 1900 bezeichnet er Kant als den Philosophen des Protestantismus.²⁾ Sollen nicht alle Begriffe auf den Kopf gestellt werden, so ist mit dieser Stellung auch nach der Anschauung des ganz links stehenden Flügels der Protestanten offenbar die Annahme eines persönlichen Gottes und einer ewigen Seligkeit untrennbar verbunden.

¹⁾ Kantstudien IV. S. 149.

²⁾ Vgl. Paulsens Aufsatz „Kant der Philosoph des Protestantismus“ (in den Kantstudien IV).

Darf ich von meiner persönlichen Erfahrung sprechen, so w
ebenfalls öfters Schwankungen in der Auffassung Kants bei der L^{nd.}
seiner Werke unterworfen. Ich trat an sie im vorigen Jahre
in lebhafter Erinnerung an die begeisterten Vorlesungen, die bezielen
Wintersemester 1901/02 auf der Universität zu Freiburg i. B. ^{post me}
Kant von Professor Rickert gehört hatte, sowie unter dem frischen ^{i., apo}
druck der tiefgehenden Anregungen, die zur nämlichen Zeit von eil^{and.}
anderen Standpunkt Prof. Dyroff, zumal in den philosophischen Seminar-
übungen, in erkenntnis-theoretischer Beziehung seinen Schülern bot.

Am 12. Februar 1904 wird seit Kants Tod ein Jahrhundert voll-
endet sein, ein Umstand, der die Augen der gebildeten Welt besonders
wieder auf den Philosophen von Königsberg richten und viele Schriften
für und gegen ihn hervorrufen wird. Nie wird aber mehr das Wort
verklingen: „Nie Christentum, nie Atheismus“; deshalb wird es wohl
für weitere Kreise von Interesse sein, Kants Stellung zum Christen-
tum, wie sie sich aus seinen Werken zu erkennen gibt, sich in ausführlicherer
Weise vorzuführen. Und gerade die Ansicht, daß nicht bloß die Fach-
wissenschaft, sondern die weitaus größte Zahl derjenigen, welche An-
spruch auf Bildung erheben, Interesse an dieser Frage haben, war maß-
gebend für vorliegende Arbeit und die Methode ihrer Ausführung.

Kants Stellung zur Religion und zur Offenbarung.

Der springende Punkt für diese Erörterung ist Kants Identifizierung
der Religion mit der Moral und zwar mit der autonomen. Er definiert
also: „Die Religion ist die Erkenntnis aller unserer Pflichten als gött-
licher Gebote.“¹⁾ Noch deutlicher sind seine Worte: „Alles, was außer
einem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können glaubt, um
Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst.“²⁾
oder mit einem anderen Ausdruck „Kirchenglaube“ im Unterschied von
Vernunftglauben, welcher den ersteren „auslegt“. ³⁾ Deshalb gibt es für
Kant „nur eine Religion, wenn auch mehrere Arten des Glaubens;
man sollte daher auch sagen: N. N. ist von jenem (jüdischem, muha-
medanischem, christlichem, katholischem, lutherischem) Glauben, nicht von
dieser Religion.“⁴⁾ In seinen Augen verdienen alle Sekten und Kon-
fessionen „gleiche Achtung, sofern ihre Formen Versuche armer Sterb-

¹⁾ Religion innerh. d. Grenz. d. bloßen Vernunft. Reclam-Ausgabe S. 164. Vgl.
Prakt. Vernunft, Recl. S. 185. (Zitiert wird 1. nach der Kant-Ausgabe von Rosenkranz
u. Schubert, kenntlich durch die beigelegte lat. Zahl des betr. Teiles, und 2. im Hinblick
auf Bequemlichkeit nach der zuverlässigen Ausgabe von Reclam, kenntlich durch den
Zusatz „Recl.“)

²⁾ Eb. S. 184. — ³⁾ Eb. S. 115 ff. — ⁴⁾ Eb. S. 113.

licher sind, sich das Reich Gottes auf Erden zu versinnlichen; aber auch gleichen Tadel, wenn sie die Form der Darstellung dieser Idee für die Sache selbst halten.“¹⁾ Darum sind ihm „der tungusische Schaman und der europäische Prälat, der Moguliz und der Puritaner im Prinzip gleich; sie gehören zu jener Klasse von Menschen, welche meinen, in das, was an sich keinen besseren Menschen macht, ihren Gottesdienst zu setzen.“²⁾ Mit allem Nachdruck will er die Ansicht zurückweisen, daß die Religion „ein Inbegriff besonderer auf Gott unmittelbar bezogener Pflichten sei, als ob Gott außer den ethisch-bürgerlichen Menschenpflichten noch Hofdienste annehmen würde.“³⁾

So einseitig moralisiert Kant, daß nach ihm in der Religion „kein assertorisches Wissen, selbst des Daseins Gottes nicht gefordert wird.“⁴⁾ Daher will er unter „Glaubenssätzen“ nicht das verstehen, „was geglaubt werden soll — denn das Glauben gestattet keinen Imperativ — sondern das, was in praktischer, moralischer Absicht anzunehmen möglich und zweckmäßig, obgleich nicht erweislich ist, mithin nur geglaubt werden kann. Glauben als theoretisches Fürwahrhalten ist gar kein Stück der Religion, weil es den Menschen nicht besser macht. Der Zweifel an statutarischen Dogmen kann eine moralische, wohlgesunnte Seele nicht beunruhigen.“⁵⁾

Nach solchen Begriffsentwicklungen, oder, wie wir wohl besser sagen müssen, nach solchen Umwälzungen der Begriffe von Religion und Glauben, nimmt es nicht wunder, wenn auch das in Wegfall kommt, was wir unter Offenbarung und deren geschriebener Quelle, der hl. Schrift, verstehen, samt Wundern und Weissagungen, die damit verbunden sind. Allerdings begegnen uns bei Kant auch Auffassungen über natürliche und übernatürliche Religion, über das Verhältnis von Glauben und Wissen, welche uns sehr sympathisch anmuten.

Im Jahre 1755 verwahrt er sich in der Vorrede zur „allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ ganz entschieden gegen den Vorwurf, als ob er mit seiner Philosophie „den Glauben unter die Füße trete, welcher ihr (d. i. der Philosophie) ein helles Licht darreichet, sie zu erleuchten“. „Wenn ich,“ fährt er fort, „diesen Vorwurf gegründet fände, so ist die Ueberzeugung, die ich von der Unfehlbarkeit göttlicher Wahrheiten habe, bei mir so vermögend, daß ich alles, was ihnen widerspricht, durch sie für genugsam widerlegt halten und verwerfen würde. Allein eben die Uebereinstimmung, die ich zwischen meinem System und

¹⁾ Eb. S. 190 Anm. — ²⁾ Eb. S. 190. — ³⁾ Eb. S. 164. — ⁴⁾ Eb. — ⁵⁾ Streit der Fakultäten. Recl. S. 59.

der Religion antreffe, erhebet meine Zuversicht in Ansehung aller Schwierigkeiten zu einer unerschrockenen Gelassenheit.“¹⁾

Als aber seine bekannten „Umkippungen“ angingen, zerstörte Kant auch den Begriff der Offenbarung. Nach ihm kann nämlich eine Religion, die natürlich ist, doch zugleich „geoffenbart sein, wenn sie so beschaffen ist, daß die Menschen durch den bloßen Gebrauch ihrer Vernunft auf sie selbst hätten kommen können und sollen, ob sie zwar nicht so früh und in so weiter Ausbreitung, als verlangt wird, auf dieselbe gekommen sein würden, mithin eine Offenbarung derselben zu einer gewissen Zeit und an einem gewissen Orte weise und für das ganze menschliche Geschlecht sehr erspriesslich sein konnte, so jedoch, daß, wenn die dadurch eingeführte Religion einmal da ist und öffentlich bekannt gemacht worden, forthin jedermann sich von dieser ihrer Wahrheit durch sich selbst und seine eigene Vernunft überzeugen kann. In diesem Falle ist die Religion objektiv eine natürliche, obgleich subjektiv eine geoffenbarte, weshalb ihr auch der erstere Name eigentlich gebührt.“²⁾

Kant lehrt also eine „Offenbarung“ ohne Gott, der gesprochen hätte; die „Offenbarer“ sind nur Menschen und einzig durch ihre Kraft tätig. An Weisheit andere überragend, haben sie Wahrheiten gefunden und ihren Mitmenschen mitgeteilt und eröffnet, was Kant „offenbaren“ nennt. Von einer solchen „Offenbarung“ kann Kant ohne Schwierigkeit erklären, daß, wenn ihre Geschichte einmal in Vergessenheit geriete, die Religion dabei „nicht das mindeste weder an ihrer Faßlichkeit noch in ihrer Gewißheit, noch an ihrer Kraft über die Gemüter verlieren würde“.³⁾

Bei einem derartigen Standpunkte ist es auch begreiflich, wenn Kant sogar mehrere einander widersprechende Offenbarungen annimmt, das Alte und Neue Testament mit den hl. Büchern anderer Völker, z. B. der Ägypter, Indier auf die gleiche Stufe stellt und empfiehlt, „irgend ein“ Beispiel aus der Geschichte oder „irgend ein“ hl. Buch „zum Zwischenmittel der Erläuterungen unserer Idee einer geoffenbarten Religion überhaupt zur Hand zu nehmen“, am meisten eigne sich, von den „mancherlei Büchern, die von Religion und Tugend unter dem Kreditiv der Offenbarung handeln“, das Neue Testament, weil es „mit sittlichen, folglich mit vernunftverwandten Lehren auf das innigste verwebt“ sei.⁴⁾

Einer so beschaffenen „Offenbarung“ kann gewiß auch nicht unbedingter Glaube von seiten der Menschen entgegengebracht werden; dies wäre unrecht und „gewissenlos“. Und so ist es nach Kant „mit allem Geschichts- und Erscheinungsglauben bewandt, daß nämlich die Möglich-

¹⁾ Recl. S. 6. — ²⁾ Relig. innerh. d. Grenz. d. bloßen Vernunft. Recl. S. 166.

³⁾ Eb. S. 167. — ⁴⁾ Eb. S. 167.

keit immer übrig bleibt, es sei darin ein Irrtum anzutreffen.“¹⁾ Eben-
 sowenig Bedenken und Mühe kostet Kant die Umdeutung des Begriffs
 einer „göttlichen Lehre“. Nach ihm kann deren Göttlichkeit „durch nichts
 als durch Begriffe unserer Vernunft, sofern sie rein moralisch und hier-
 mit untrüglich sind, erkannt werden“;²⁾ einer Lehre aber, welche diese
 Probe bestanden, gibt er das Recht, göttlich genannt zu werden; denn
 die autonome Vernunft ist für ihn „der Gott in uns“.³⁾

Gilt die Offenbarung nicht mehr im Sinne der Christenheit, so
 fällt auch selbstverständlich die Hl. Schrift als inspiriertes Wort Gottes.
 Nach Kant können nämlich die heiligen Schriftsteller „als Menschen geirrt
 haben, wenn man nicht ein durch die Bibel beständig fortlaufendes
 Wunder annimmt“. ⁴⁾ Ja, er fürchtet, die Annahme einer Inspiration
 „würde die Wirkung des Buches eher schwächen, als stärken“. ⁵⁾

Von seinem Standpunkt konsequent, aber doch hin und wieder
 frappant sind Kants Ansichten über die Exegese der Hl. Schrift. Er
 fordert nämlich „durchgängige Deutung derselben zu einem Sinne, der
 mit den allgemeinen Regeln einer reinen Vernunftreligion zusammen-
 stimmt; denn das Theoretische des Kirchenglaubens kann uns moralisch
 nicht interessieren, wenn es nicht zur Erfüllung aller Menschenpflichten als
 göttlicher Gebote (was das Wesentliche aller Religion ausmacht) bewirkt.
 Diese Auslegung mag uns selbst in Ansehung des Textes der Offen-
 barung oft gezwungen scheinen, oft es auch wirklich sein (sic!), und doch
 muß sie, wenn es nur möglich ist, daß dieser (der Text) sie annimmt, einer
 solchen buchstäblichen vorgezogen werden, die entweder schlechterdings nichts
 für die Moralität in sich enthält oder diesen ihren Triebfedern wohl gar
 entgegenwirkt.“ ⁶⁾ Lauten z. B. Schriftstellen so, als ob „sie den Glauben
 einer Offenbarungslehre nicht allein als an sich verdienstlich ansehen,
 sondern wohl gar über moralisch gute Werke erheben, so müssen sie so
 ausgelegt werden, als ob nur der moralische, die Seele durch Vernunft
 bessernde und erhebende Glaube gemeint sei“. ⁷⁾ In den Augen Kants
 hat der Glaube an die theoretischen Sätze der Bibel „kein Verdienst,
 und der Mangel desselben, sowie der ihm entgegenstehende Zweifel ist
 an sich keine Verschuldung, sondern alles kommt in der Religion aufs
 Tun an, und diese Endabsicht, mithin ein dieser gemäßer Sinn, muß
 auch allen biblischen Glaubenslehren untergelegt werden“. ⁸⁾

Die gleiche exegetische Regel gibt Kant auch für die historischen
 Stellen. Hier fordert er ebenfalls die Freiheit, „denjenigen Sinn unter-

¹⁾ Relig. innerh. d. Grenz. d. bloßen Vernunft. Recl. S. 203.

²⁾ Streit der Fakultäten. Recl. S. 66. — ³⁾ Eb. S. 66. — ⁴⁾ Eb. S. 87.

⁵⁾ Eb. 84. — ⁶⁾ Relig. innerh. der Grenz. d. bloßen Vernunft. Recl. S. 116.

⁷⁾ Streit der Fakultäten. Recl. S. 59. — ⁸⁾ Eb. S. 58.

zulegen, den sie (d. i. die Stelle) in moral-praktischer Absicht zur Erbauung des Zuhörers in der Exegese annimmt; denn der Glaube an einen Geschichtssatz ist »tot an ihm selber«.¹⁾ Die historische Erkenntnis zählt er „unter die Idiophora, mit denen es jeder halten mag, wie er es für sich erbaulich findet“.²⁾ In radikaler Weise wünscht er: „Nur die doktrinale Auslegung, welche nicht empirisch zu wissen verlangt, was der hl. Verfasser mit seinen Worten für einen Sinn verbunden haben mag (!), sondern was die Vernunft a priori in moralischer Rücksicht bei Veranlassung einer Spruchstelle als Text der Bibel unterlegen kann, ist die einzige evangelisch-biblische Methode zur Belehrung des Volkes in der wahren inneren und allgemeinen Religion, wobei dann alles mit Ehrlichkeit und Offenheit zugeht“.³⁾

Unter dieser Voraussetzung will es Kant auch erlauben, daß die Bibel als Organ nicht allein „der allgemeinen und inneren Vernunftreligion, sondern auch als Vermächtnis einer statutarischen, auf unabsehbare Zeiten zum Leitfaden dienenden Glaubenslehre“ gelte, wenn auch „die ewige Fortdauer dieses hl. Buches nicht verlangt werden könne“;⁴⁾ denn „die Göttlichkeit ihres moralischen Inhaltes entschädigt die Vernunft hinreichend wegen der Menschlichkeit der Geschichtserzählung, die gleich einem alten Pergament hin und wieder unleserlich durch Akkommodationen und Konjekturen im Zusammenhang mit dem Ganzen verständlich gemacht werden muß“.⁵⁾

Eine solche Auffassung von Offenbarung und Bibel kann sich mit Wundern und Weissagungen nicht versöhnen. Freilich machte Kant auch hierin eine „Umkipfung“ durch. Noch im Jahre 1763 trat er sogar apologetisch für die Wunder ein; damals schrieb er: „Einige stehen in der Meinung, daß das Formale der natürlichen Verknüpfung der Folgen mit ihren Gründen an sich selbst eine Vollkommenheit wäre, welcher allenfalls ein besserer Erfolg, wenn er nicht anders als übernatürlicher Weise zu erhalten wäre, hintenangeseht werden müßte. Sie setzen in das Natürliche als ein solches unmittelbar einen Vorzug, weil ihnen alles Uebernatürliche als eine Unterbrechung einer Ordnung an sich selber einen Uebelstand zu erregen scheint. Allein diese Schwierigkeit ist bloß eingebildet. Das Gute steckt nur in der Erreichung des Zweckes und wird den Mitteln nur insofern zugeeignet“.⁶⁾

Freilich schleicht sich schon hier eine etwas schiefe Vorstellung vom Wesen des Wunders ein, indem Kant meint, daß nur selten „die

¹⁾ Streit der Fakultäten. Recl. S. 87.

²⁾ Relig. innerh. d. Grenz. d. bloßen Vernunft. Recl. S. 45 Anm.

³⁾ Streit der Fakultäten. Recl. S. 87 f. — ⁴⁾ Eb. S. 89. — ⁵⁾ Eb. S. 85.

⁶⁾ Der einzig mögl. Beweisgrund z. e. Demonstrat. des Daseins Gottes I, S. 217.

Ordnung der Natur einer unmittelbaren übernatürlichen Verbesserung oder Ergänzung benötigt sei".¹⁾ Das ist ja ein Lieblingsgedanke, der von mancher Seite gegen die Wunder vorgebracht wird, daß sie nämlich mit der göttlichen Weisheit und Macht unvereinbar wären, da sie eine nachträgliche Verbesserung und Ergänzung der von Gott selbst festgelegten Naturordnung bedeuteten. Aber hat Gott nicht vielmehr die ganze Weltordnung, die natürliche wie die übernatürliche, von Ewigkeit her in seinen Gedanken und in seiner Macht, und zwar so, daß das Niedere dem Höheren, das Materielle dem Geistigen untergeordnet ist? Von solchem Standpunkt aus stellt sich das Wunder als die Ordnung κατ' ἐξοχήν dar, nicht als ihre nachhinkende Ausbesserung.

Später streicht Kant aber das Wunder aus seinem Glaubensbekenntnis wie auch aus der Bibel. Er schreibt also: „Da Gott dem Menschen keine Kraft verleihen kann, übernatürlich zu wirken, weil das ein Widerspruch ist, da der Mensch einerseits nach den Begriffen, die er sich von guten, in der Welt möglichen Zwecken macht, was hierüber die göttliche Weisheit urteilt, nicht bestimmen und also vermittelt des in und von ihm selbst erzeugten Wunsches, die göttliche Macht, zu seinen Absichten nicht brauchen kann: so läßt sich eine Wundergabe, eine solche nämlich, da es am Menschen selbst liegt, ob er sie hat oder nicht hat (wenn ihr Glauben hättet wie Senfkörnlein usw. Matth. 17, 19), nach dem Buchstaben genommen gar nicht denken.“²⁾

Eigentümlicher Einwand! Der Wundertäter wird doch durch die Wunder, die er nicht durch eigene, sondern durch Gottes Kraft wirkt, nimmermehr vergöttlicht,³⁾ und nicht der Mensch bestimmt, wann ein Wunder geschehen soll, sondern Gott, so daß über die Zweckmäßigkeit desselben kein Zweifel obwalten kann. An der angezogenen Schriftstelle wird der Glaube allein nicht als zureichend zum Wunderwirken bezeichnet, gerade so wenig wie das Almosengeben allein die Sünde hinwegnimmt, obgleich es heißt: kauf dich los von deinen Sünden (Daniel 4, 24); anderwärts lesen wir ganz deutlich: wenn ich alle Güter unter die Armen verteilte, hätte aber die Liebe nicht, so nützte es mir nicht (I Kor. 13, 3). Auch haben die Theologen niemals gelehrt, daß es „am Menschen selbst liege“, ob er Wunder wirken wolle oder nicht, sondern im Gegenteil die Wundergabe als gratia gratis data bezeichnet. (Matth. 10, 8.)

¹⁾ Eb. S. 220.

²⁾ Relig. innerh. d. Grenz. d. bloßen Vernunft. Recl. S. 214 Anm.

³⁾ Vgl. Apostelgesch. 3, 12 u. 14, 14.

Die Wunder in der Bibel sucht Kant natürlich zu erklären, z. B. die Austreibung der Teufel aus den Besessenen, oder er nimmt seine Zuflucht zum Moralisieren und Allegorisieren. Das Wort „stehe auf und wandle“ gelte nicht von einem Leiblich-Toten, sondern von einem Geistlich-Toten, woran er noch die Bemerkung knüpft, der Zuruf geschehe an den Menschen „durch seine eigene Vernunft, sofern sie das übersinnliche Prinzip des moralischen Lebens in sich selbst habe; durch dieses könne der Mensch zwar vielleicht nicht sofort zum Leben und von selbst aufzustehen, aber doch sich zu regen und zur Bestrebung eines guten Lebenswandels erweckt werden“. ¹⁾ Vom Osterwunder will unser Philosoph um so weniger etwas wissen, weil jener Ausruf der Jünger: „wir dachten er solle Israel erlösen“ nicht abnehmen ließe, daß sie auf ein in drei Tagen erwartetes Wiedersehen vorbereitet waren, noch weniger, daß ihnen von seiner Auferstehung etwas zu Ohren gekommen sei. ²⁾ Und wenn Paulus ebenfalls die Auferstehung Jesu verkünde, so sei dadurch die moralische Absicht, die Unsterblichkeit der Seele zur gläubigen Annahme zu bringen, erreicht, wenn auch die Vorstellungsart des Apostels „das Merkmal der Schulbegriffe an sich trage, in denen er erzogen war“. ³⁾

Kant scheint selbst gefühlt zu haben, daß er mit seinen Wunder-Erklärungen keine glückliche Hand habe; deshalb empfiehlt er lieber, die Wunder der Bibel „auf ihrem Werte beruhen zu lassen, wenn wir nur, den Gebrauch dieser historischen Nachrichten betreffend, es nicht zum Religionsstücke machen, daß das Wissen, Glauben und Bekennen derselben etwas für sich sei, wodurch wir uns Gott wohlgefällig machen könnten“. ⁴⁾ Anzustreben und zu hoffen soll aber sein, daß „alle Wunder, welche die Geschichte mit der Einführung einer Religion verknüpft, den Glauben an Wunder überhaupt endlich entbehrlich machen“. ⁵⁾

Nicht mehr Bedeutung haben Kants Anstrengungen, mit denen er gegen Weissagungen zu Felde zieht. So sucht er sie auf folgende Weise zu entkräften: „Jüdische Propheten hatten gut weisagen, daß über kurz oder lang nicht bloß Verfall, sondern gänzliche Auflösung ihrem Staate bevorstehe, denn sie waren ja selbst die Urheber dieses ihres Schicksals, indem sie das Volk durch statutarische Vorschriften erdrückten und von den anderen Nationen absperreten.“ ⁶⁾ Geschichte war bekanntlich eine der schwächsten Seiten Kants; aber die vielen Kolonien des Volkes Israel auf dem ganzen Erdkreis und die zahlreichen Handelsbeziehungen, welche die Juden überall anknüpften, hätten doch auch ihn belehren

¹⁾ Streit der Fakultäten. Recl. S. 64. — ²⁾ Eb. S. 57. — ³⁾ Eb. S. 57.

⁴⁾ Relig. innerh. Recl. S. 90.

⁵⁾ Eb. S. 89. — ⁶⁾ Streit der Fakultäten. Recl. S. 99.

können und sollen, welche Bewandnis es mit ihrer „Absperrung und Unterdrückung“ hatte. Haben denn die Propheten bloß den Sturz ihres Volkes vorausverkündet? Und waren es nicht gerade die Propheten, welche gegen alle statutarische und veräußerlichende Auffassung der jüdischen Religion gekämpft und auf wahre, innere Religiosität gedrungen haben mit einem Eifer, allerdings auch mit einem Widerstand, der ihnen nicht selten den Tod gebracht? Lesen wir nicht bei den Propheten die eindringlichen Mahnungen, in denen sie Gott also zum Volke sprechen lassen: „Bringet ferner nicht mehr trügerisches Opfer; euer Rauchwerk ist mir ein Greuel, eure Neumonde und andere Feste sind mir ein Greuel! Wohlan, reiniget euch, schaffet weg die Bosheit eurer Herzen.“¹⁾

Anderzwo wendet er ein, das Vorherwissen nütze dem Volke nicht, und es liege ein sich selbst widersprechender Freiheitsmechanismus darin, daß das Unglück in der Weissagung einerseits ein unabwendbares und doch andererseits ein vom Volk selbst verschuldetes, also durch freie Akte herbeigeführtes Schicksal sei.²⁾ Also durch die Verstocktheit des Volkes sollen die Prophetien ihren Charakter verloren haben? Verliert etwa die Vorausssage eines Arztes ihre Bedeutung, wenn der Patient widerspenstig ist? Selbst ein viel geringerer Geist als Kant kann ferner leicht begreifen, daß die Handlungen des betreffenden Volkes nicht deswegen geschehen mußten, weil sie vorhergesehen wurden, sondern umgekehrt, daß sie vorausgesagt wurden, weil sie geschahen und zwar frei; wenn sie aber frei geschahen, so war es unmöglich, daß sie zugleich nicht geschahen.

Zudem übersieht Kant einen wichtigen Punkt, der ihn auf jeden Fall hätte abhalten müssen, von „Freiheitsmechanismus“ und von Unabwendbarkeit der Strafen zu sprechen. Er übersieht, daß die Weissagungen von bevorstehenden Heimsuchungen durchgängig nur bedingte waren, daß die Strafen bloß eintreten sollten und wirklich eintraten, wenn keine Befehrung erfolgte. Wenn nämlich die Propheten die drohenden Strafen verkündeten, so gaben sie auch stets die Einschränkung und die Verheißung: „Suchet den Herrn und befehret euch, damit sein Zorn das Haus Jakob nicht vertilge“; der Gott, der sie gesandt, will „nicht das Sterben der Sterbenden, sondern daß sie sich bekehren und leben“. ³⁾ Das bekannteste Beispiel für die Bedingtheit der Unglücksprophetien sind die Niniviten; baldigen Untergang hatte ihnen Jonas in Aussicht gestellt, erschüttert taten sie Buße und „Gott sah ihre Werke, daß sie sich

¹⁾ H. 1, 13 u. 16. Vgl. bes. auch Jerem. 4, 4. Ezech. 18, 31. Oseas 6, 6. Amos 5, 21.

²⁾ Anthropol. in pragmat. Hinsicht 1800, Bd. VII, 2. Abtl. S. 90.

³⁾ Amos 5, 6. Ez. 18, 32.

befehrten von ihren bösen Werken, und es gereute Gott das Unheil, welches an ihnen zu tun er ausgesprochen, und er tat es nicht“.¹⁾

Nicht ohne Interesse sind manche andere Aeußerungen Kants über die Bibel. Vor allem ist er Gegner der Lehre von der Privatinpiration der Leser und der darauf fußenden Privatauslegung der Schrift. Wenn die protestantischen Kleriker dem Laien auch „die hl. Schrift in die Hand geben, mit eigenen Augen zu sehen, so werde er doch zugleich gewarnt, nichts anderes darin zu finden, als was diese zu finden versichern“.²⁾ Satirisch läßt er die Laien zu den Predigern sprechen: „Sagt uns lieber, was ihr in der Bibel findet, damit wir nicht unnötigerweise darin selbst suchen und am Ende, was wir darin gefunden zu haben vermeinen, von euch für unrichtige Auslegung derselben erklärt werde.“³⁾ Er will deshalb die Bibel nicht dem Volke überlassen wissen, weil Vernunftreligion und Schriftgelehrsamkeit (philologischer und historischer Art) allein „die eigentlichen Ausleger und Depositäre einer hl. Urkunde seien“.⁴⁾ Deshalb solle der Staat dafür sorgen, daß es nicht „an gelehrten und ihrer Moralität nach im guten Rufe stehenden Männern fehle, welche das Ganze des Kirchenwesens leiten könnten“;⁵⁾ freilich beklagt er die damit notwendig verbundene Folge, daß der ganze historische Glaube „ein bloßer Glaube an Schriftgelehrte und deren Einsicht werde, was der menschlichen Vernunft nicht sonderlich zur Ehre gereiche“.⁶⁾

Die katholische Lehre von der Schriftauslegung durch die vom Hl. Geist erleuchtete Kirche, die aller Verlegenheit ein Ende bereitet, kann Kant von seinem Standpunkt nicht annehmen, doch gesteht er ihr Konsequenz und Ehrlichkeit zu, weil eben auch bei den Protestanten tatsächlich die Auslegung „nicht der natürlichen Vernunft des Laien, sondern nur der Scharfsinnigkeit der Schriftgelehrten überlassen sei“.⁷⁾ Wie bemerkenswert ist schließlich sein Geständnis, daß eine Religion, welche ein hl. Buch zum Leitfaden bedürfe (und allein habe), „eben dadurch die Einheit und Allgemeinheit der Kirche verhindere und von selbst auflösen werde“.⁸⁾ Darin liegt offenbar die unumwundene Anerkennung der Notwendigkeit der Tradition sowie eines sichtbaren Lehramtes, d. h. wenn man mit der Religion Ernst macht und sie nicht in bloße selbstgegebene Moral auflöst, sondern einem sich offenbarenden und gesetzgebenden Gott sich hingibt.

¹⁾ Jonas 3, 10. — ²⁾ Anthropol. in pragmat. Hinsicht VII. 2. Abtl. S. 117.

³⁾ Streit der Fakultäten. Recl. S. 81 f. Anm.

⁴⁾ Relig. innerh. d. Grenz. d. bloßen Vernunft. Recl. S. 120. — ⁵⁾ Eb. S. 120.

⁶⁾ Eb. S. 121. — ⁷⁾ Streit der Fakultäten. Recl. S. 81.

⁸⁾ Relig. innerh. d. Grenz. d. bloßen Vernunft. Recl. S. 146 Anm.

Unter dieser Voraussetzung spricht auch Kant für Tradition und Autorität an jener Stelle, wo er also erklärt: „In einem Stücke ist es mit der Juristenfakultät für die Praxis doch besser bestellt als mit der theologischen, daß nämlich jene einen sichtbaren Ausleger der Gesetze hat, entweder an einem Richter oder an einer Gesetzkommision oder am Gesetzgeber selbst, welches in Ansehung der auszulegenden Sprüche eines heiligen Buches der theologischen Fakultät nicht so gut wird“. ¹⁾ Der hier berührte Mangel betrifft aber die katholische Fakultät nicht; denn diese hat einen sichtbaren obersten Ausleger hinsichtlich der Glaubens- und Sittenlehre am kirchlichen Lehrkörper.

Mit Sicherheit ergibt sich aus den bisherigen Untersuchungen, daß Kant keine Offenbarung und keine übernatürliche Gotteserkenntnis in dem gewöhnlichen Sinn des Wortes annahm. Nun erhebt sich die weitere Frage, ob Kant wenigstens für eine natürliche Gotteserkenntnis eintrat.

Gott.

Kant glaubte an einen persönlichen Gott. Daran meinen wir festhalten zu müssen, wenn auch seine Lehre einmal an Pantheismus streifte und Paulsen Kants Gott, wie wir schon gehört, auf eine Stufe mit dem Gott Fichtes stellte.

Geranne Zeit behauptete Kant sogar, daß Gott auf spekulativem Wege erkannt werden könne. Noch im Jahre 1755 schrieb er: „Ich erkenne den ganzen Wert derjenigen Beweise, die man aus der Schönheit und vollkommenen Anordnung des Weltbaues zur Bestätigung eines höchst weisen Urhebers zieht. Wenn man nicht aller Ueberzeugung mutwillig widerstebet, so muß man von so unwidersprechlichen Gründen gewonnen werden.“ ²⁾ Wenn er auch seine bekannte, mit der von Laplace verwandte Theorie entwickelt, so will er damit keineswegs Gott und seine Erkennbarkeit aus dem Kosmos leugnen. „Ich sehe in ihrer (d. i. der Materie) gänzlichen Auflösung und Zerstreuung ein schönes und ordentliches Ganze sich daraus entwickeln. Es geschieht dieses nicht durch einen Zufall und von ungefähr, sondern man bemerkt, daß natürliche Eigenschaften es notwendig also mit sich führen. Wird man hierdurch nicht bewogen, zu fragen: warum mußte denn die Materie gerade solche Gesetze haben, die auf Ordnung und Wohlanständigkeit abzielen? War es wohl möglich, daß viele Dinge, deren jedes seine von dem anderen unabhängige Natur hat, einander von selber gerade so bestimmen sollten, daß daraus ein wohl geordnetes Ganze entspringe, und wenn

¹⁾ Streit der Fakultäten. Recl. S. 39.

²⁾ Allg. Naturgesch. Recl. S. 6.

sie dieses tun, gibt es nicht einen unleugbaren Beweis von der Gemeinschaft ihres ersten Ursprunges ab, der ein allgenugsamer höchster Verstand sein muß, in welchem die Naturen der Dinge zu vereinbarten Absichten entworfen worden.“¹⁾ Kant war damals dafür: „Der eine Schluß ist ganz richtig: wenn in der Verfassung der Welt Ordnung und Schönheit hervorleuchten, so ist ein Gott. Allein der andere ist nicht weniger gegründet: wenn diese Ordnung aus allgemeinen Naturgesetzen hat hervorgehen können, so ist die ganze Natur notwendig eine Wirkung der höchsten Weisheit.“²⁾

Noch im Jahre 1759 tritt Kant sogar für den absoluten Optimismus ein: „Darum, weil Gott diese Welt unter allen möglichen, die er kannte, allein wählte, so muß er sie für die beste gehalten haben, und weil sein Urteil niemals fehlt, so ist sie es in der That.“³⁾ Vier Jahre nachher, 1763, erklärt er noch: „Die ersten Gründe der natürlichen Theologie sind der größten philosophischen Evidenz fähig.“⁴⁾

Aber noch in demselben Jahre veröffentlichte Kant eine Abhandlung „über den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“. Darin weist er hin auf das Zusammenpassen und die gegenseitigen harmonischen Wirkungen der Welt Dinge und ihrer Teile und folgert daraus also: „Wer wollte dafür halten, daß in einem weitläufigen Mannigfaltigen, worin jedes einzelne seine eigene völlig unabhängige Natur hätte, gleichwohl durch ein befremdliches Ungefähr sich alles sollte gerade so schicken, daß es zu einander reimte und im ganzen sich Einheit vorfände?“⁵⁾

Hierfür weiß er treffliche Beispiele anzuführen: „Eben dieselbe elastische Kraft und Schwere der Luft, die ein Grund für die Gesetze des Atemholens ist, ist notwendigerweise zugleich ein Grund für die Möglichkeit der Pumpwerke, für die Möglichkeit auch der sich erzeugenden Wolken, der Unterhaltung des Feuers und der Winde.“⁶⁾ Ebenfogut gewählt ist folgendes Beispiel: „Wenn ich gleich alle Federn und Röhren, alle Nervengefäße, Hebel und mechanische Einrichtungen eines Leibes völlig einsehen könnte, so bliebe doch noch immer Bewunderung übrig, wie es möglich sei, daß so vielfältige Vorrichtungen in einem Bau vereinigt wurden, wie sich die Geschäfte zu einem Zwecke mit denen, wodurch ein anderer erreicht wird, so gut paaren lassen, wie eben dieselbe Zusammenfügung außerdem noch dazu dient, die Maschine zu erhalten und die Folgen aus zufälligen Verletzungen wieder gut zu machen, und wie es möglich war, daß ein

¹⁾ Allgem. Naturgesch. Recl. S. 12.

²⁾ Eb. S. 145. — ³⁾ Ueber den Optimismus I, S. 53. — ⁴⁾ Untersuchung über d. Deutlichkeit d. Grundsätze der natürl. Theol. I., S. 105. — ⁵⁾ I, 206.

⁶⁾ I, S. 214.

Tier oder Mensch ein so feines Gewebe sein und trotz so vieler Gründe des Verderbens so lange dauern konnte.“¹⁾ Jeden Menschen macht auch nach seinem Dafürhalten eine so „große Regelmäßigkeit und Wohlgereimtheit in einem vielstimmigen Harmonischen stutzig, und die gemeine Vernunft kann sie ohne einen verständigen Urheber nimmer möglich halten.“²⁾

In geistreicher Weise findet Kant den Schluß des Aristoteles aus der Betrachtung des Kosmos auf einen Weltordner oder Werkmeister ungenügend; denn angesichts der Tatsache, daß die Wesen „so mancher Naturdinge zu so regelmäßigen Beziehungen sich vereinbaren“, hält er es für ganz klar, daß „nicht allein die Art der Verbindung, sondern die Dinge selbst nur durch dieses höchste Wesen möglich seien, d. i. nur als Wirkungen von ihm existieren können, welches die völlige Abhängigkeit der Natur von Gott allererst hinreichend zu erkennen gibt.“³⁾ Es steht ihm endlich sogar fest, „die richtige Betrachtung einer wohl gearteten Seele finde an so viel zufälliger Schönheit und zweckmäßiger Verbindung, wie die Ordnung der Natur darbiete, genug Beweistümer, einen mit großer Weisheit und Macht bekleideten Willen daraus abzunehmen“; nur wenn Menschen „völlig verwildert seien oder halsstarrige Bosheit ihre Augen verschließe, dann schiene das andere Mittel (das Wunder) einzig und allein einige Gewalt an sich zu haben, sie vom Dasein des höchsten Wesens zu überführen.“⁴⁾

Man sollte denken, ein Thomist hätte im Vorausgehenden den kosmologischen Gottesbeweis geführt; so bestechend ist es geschrieben. Doch nein! Kant bezeichnet all das nicht als Beweise im strengen Sinne des Wortes; wir erhalten dadurch nach Kant nicht mathematische, sondern nur moralische Gewißheit,⁵⁾ d. h. wir können uns daraus nur eine Ueberzeugung von der göttlichen Existenz ableiten, sofern sie zum tugendhaften Leben hinlänglich sei.⁶⁾ Damals gab es für Kant wenigstens noch einen eigentlichen Beweis für das Dasein Gottes, nämlich geführt mittels des Begriffes der Möglichkeit: das Mögliche als Folge setze Gott als Grund voraus. Wie lange wird es noch dauern, bis Kant auch diesen Beweis fallen läßt? Sicher nur eine kleine Weile, wie wir aus seinem Schlußwort ersehen: „Es ist durchaus notwendig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht eben so nötig, daß man es demonstriere.“⁷⁾

Dieser Satz wird von nun an der Grundafford aller seiner Darlegungen. In den „Träumen eines Geistersehers“ vom Jahre 1766

¹⁾ I. S. 274. — ²⁾ Eb. S. 237. — ³⁾ Eb. S. 239. — ⁴⁾ Eb. S. 227.

⁵⁾ Eb. S. 229. — ⁶⁾ Eb. S. 227. Vgl. I, S. 283. 286. — ⁷⁾ Eb. 286.

wird derselbe mit Ironie vermischt angeschlagen und in seiner berühmten Trilogie mit seltener Geistesarbeit und Energie zur Ausführung gebracht, am meisten in der „Kritik der reinen Vernunft“ 1781 und in der „Kritik der praktischen Vernunft“ 1788. Seine Absicht ist dabei darauf gerichtet, nach dem Beispiele der Geometer und Naturforscher eine „Revolution“ in der Metaphysik, in der Wissenschaft vom Ueberfönnlichen hervorzurufen. Bisher herrschte nach ihm ein „naiver Realismus“, d. h. die Anschauung, daß der Mensch einer Welt von Dingen gegenüberstehe, die der Mensch nur zu erfassen und zu erkennen habe. Einzig über den Weg, der zu dieser Erkenntnis führe, war man nicht einig; abgesehen von jenen Schulen und Philosophen, die sich an Aristoteles und an Thomas von Aquin anlehnten, standen sich bei aller sonstigen Zersplitterung vorzüglich zwei Hauptgruppen im 18. Jahrhundert gegenüber: der Empirismus oder Sensualismus, zumal in England zu Hause, auf der einen Seite und der Rationalismus auf der anderen Seite, hauptsächlich von den Anhängern der Philosophen Leibniz und Wolff vertreten. Nach dem Rezept Lockes leiteten die Empiristen alle Erkenntnis von der Erfahrung, von den Sinnesindrücken ab, also von außen her, die Rationalisten dagegen vom reinen Denken, also von innen her. Von den Wolffianern Schulz und Knutzen in die Philosophie eingeführt, war Kant anfänglich in deren Fußstapfen gewandelt; doch im Laufe seiner Entwicklung — über die nähere Veranlassung sind die Kantforscher noch nicht zur Einstimmigkeit gelangt¹⁾ — befreit er sich, bestärkt durch Rousseau, vom Rationalismus, aber auch vom Empirismus, indem ihn namentlich Hume aus „dem dogmatischen Schlummer“ weckte. Nunmehr ging Kant daran, die beiden einander schroff gegenüberstehenden Systeme in einem neu zu schaffenden zu versöhnen.

Von nicht zu unterschätzendem Einfluß auf Kant war hierbei jene Strömung, durch welche der Protestantismus über den Scholastizismus des 17. Jahrhunderts wieder zu seinem Prinzip zurückkehrte, nämlich der Pietismus. Ueber seine Bedeutung für Kants Entwicklung war man im Hinblick auf die stark pietistische Erziehung, die der Philosoph genoß, schon längst im allgemeinen einig, doch tritt sie jetzt um so klarer zu tage, nachdem Hollmann²⁾ hierüber Detailforschungen angestellt; der Pietismus aber macht durch seine charakteristische Forderung der „alles ausgleichenden Liebe und Frömmigkeit“ die geistigen Grundfunktionen

¹⁾ Windelband, Gesch. der neueren Philos. Leipzig 1899, II, S. 15 ff. Falkenberg, Geschichte der neueren Philos. Leipzig 1902, S. 271 ff.

²⁾ Hollmann, Prolegomena zur Genesis der Religions-Philosophie Kants. (Altpreuß. Monatschr. Neue Folge 36. Bd. Königsberg, 1899.)

des Gefühls und Willens energisch geltend, um desto mehr die religiöse Erkenntnis in den Hintergrund treten zu lassen.

So erhalten wir eine ziemlich deutliche Vorstellung von der Haupt- richtung, in welcher sich Kants System bewegt. Er legt es vorzüglich in seinen drei Kritiken dar.

In der Kritik der reinen Vernunft zunächst führt er aus, der Mensch habe drei Erkenntnisvermögen, die aber nicht die Dinge an sich erfassen, nämlich: 1. die Sinnlichkeit mit den reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit (transszendentale Aesthetik), 2. den Verstand mit den Kategorien (transszendentale Analytik), 3. die Vernunft mit den Ideen (transszendentale Dialektik). Auf dem Gebiete der Sinnlichkeit und des Verstandes erreicht der Mensch nach Kant allgemein gültige, apriorische Erkenntnis, nicht aber auf dem der Vernunft, die sich auf das Uebersinnliche bezieht. Die Vernunft hat aber drei Ideen, d. h. drei notwendige Vorstellungen, und zwar Gott, Seele und Welt. Nun erhebt Kant den Vorwurf, die bisherige Philosophie habe Gott, Seele und Welt als Gegenstände der Erkenntnis betrachtet und drei Wissenschaften angenommen: Theologie, Psychologie und Kosmologie. Demgegenüber betrachtet es Kant als seine Aufgabe, die genannten drei spekulativen Wissenschaften zu zerstören: die Psychologie in den „Paralogismen“ (Fehlschlüssen), die Kosmologie in den „Antinomien“ (Widersprüchen, Thesen und Antithesen); gegen die rationale Theologie geht er zu Felde, indem er die Ungültigkeit der bisher üblichen Gottesbeweise dargetun will.

Am schwächsten sind die Einwendungen Kants gegen den ontologischen Beweis, welchen er vor allem angreift; hierbei tritt er gegen jene Form desselben auf, die nicht bloß in neuerer Zeit, sondern auch von den berühmtesten Philosophen und Theologen des Mittelalters vermieden oder selbst bekämpft wurde. Aus dem Begriff Gottes allein folgt wohl noch nicht das Dasein Gottes, weil mit dem Begriff noch nicht die Existenz einer Sache gegeben ist. Niemand wird Kant den Satz bestreiten, daß drei Winkel des Triangels nicht schlechterdings notwendig seien, sondern nur unter der Bedingung, daß ein Triangel da ist (gegeben ist), sind auch die drei Winkel in ihm notwendig da¹⁾. Ähnlich wird auch der ontologische Beweis meistens geführt: unter der Bedingung, daß Gott gegeben oder da ist, d. h. wenn sein Dasein anderwärts bereits bewiesen ist, ergibt sich aus seinem Begriff für uns, daß er notwendig existiert, m. a. W. die Existenz gehört zum Begriffe

¹⁾ Kritik der reinen Vernunft, Recl., S. 469.

Gottes. Daher kann auch Ostermann¹⁾ teilweise mit Kant gehen, insofern das Dasein nicht Merkmal des Begriffs ist; hundert Thaler sind dem Begriffe nach nicht mehr als hundert gedachte Thaler; aber er widerspricht Kants Behauptung, die Existenz sei keine Realität; denn hundert Thaler, die vor mir auf dem Tische liegen, sind viel realer, als hundert Thaler, die ich mir bloß denke. Kant unterscheidet also zu wenig zwischen Ding und seinem Begriff. Das Dasein bezeichnet nicht nur eine Beziehung zum denkenden Subjekt, sondern ein Verhältnis zu dem gesamten Nexus der Dinge.

Der Aquinate scheidet scharf das Wahre und das Falsche, das im ontologischen Beweis enthalten ist. In seiner theologischen Summe²⁾ stellt er die These auf: Gott wird nicht mit Notwendigkeit erkannt; als Einwand gegen diese These führt er alsbald den Satz an, man müsse, wenn man das Wort Gott ausspreche und nur im Geiste erfasse, Gott auch ohne weiteres Existenz zuschreiben; denn mit Gott bezeichne man doch stets das Größte; was aber nicht nur in Gedanken (in intellectu), sondern auch in Wirklichkeit (in re) existiere, sei unzweifelbar größer als dasjenige, was nur im Geiste existiere; also sei mit dem Wort oder Begriff „Gott“ auch seine Existenz gegeben. Diesen Einwand widerlegt er am einfachsten und verständlichsten durch den Hinweis, daß manche unter Gott etwas sehr Unbestimmtes, nicht selten etwas Körperliches sich vorstellen; bezeichnend fährt er dann fort, selbst zugegeben, jedermann meine mit Gott das denkbar größte Wesen, so folge daraus noch keineswegs dessen Existenz in tatsächlicher Wirklichkeit (in rerum natura), sondern die in der Auffassung des Geistes. Am wirksamsten wird aber seine Unterscheidung zwischen der Evidenz an sich (per se) und der Evidenz für uns (quoad nos) bleiben; an sich sei zwar der Satz: „Gott existiert“ klar und evident; denn in demselben sei das Prädikat das nämliche wie das Subjekt, weil Gott seine eigene Wirklichkeit und Existenz sei (Deus est suum esse); aber in Rücksicht auf uns sei der Satz dennoch nicht sofort einleuchtend und evident, weil wir eben nicht wissen, was Gott seiner Natur nach ist; deshalb müsse er für uns erst bewiesen werden und zwar durch dasjenige, was wohl nicht seinem Wesen nach, jedoch für uns lichtvoller ist, nämlich durch seine Geschöpfe. Das Wahre an dem ontologischen Beweis findet Thomas darin, daß der Menscheng Geist über sich hinaus strebe und sich sehne nach einem unendlich höheren und seligeren Geiste, daß er in diesem Sinne die Idee Gottes in sich trage. Uebrigens begegnen wir unserem Beweis

¹⁾ Ostermann, Ueber Kants Kritik der rationalen Theologie. Jena 1876.

²⁾ Summa theol. I. I. q. 2, a. 1.

oder seinen Spuren vielfach bei den bedeutendsten Denkern, wie bei Augustin, Boethius, Anselm, Cartesius, Leibniz, selbst bei Schelling und Hegel, wenn auch vom pantheistischen Standpunkte aus. In viel beachteter Weise wird er neuestens von Loze in der Richtung geführt: „Wäre das Größte nicht, so wäre das Größte nicht, aber es ist undenkbar, daß das Größte von allem Denkbaren nicht wäre.“¹⁾

Nach dem ontologischen geht Kant zum kosmologischen Beweis über, in welchem er „ein ganzes Nest von dialektischen Annahmen“ findet; hauptsächlich wendet er ein: a) die Kategorie der Kausalität habe nur in der sinnlichen Welt Geltung. Diese Beschränkung der Kausalität hat Kant nicht bewiesen und konnte er nicht beweisen; vielmehr ist es evident, daß das Prinzip der Kausalität ebenso für übersinnliche als für sinnliche Dinge gültig ist. Viele Untersuchungen tun dies dar.²⁾

In leicht verständlicher Weise begegnet namentlich Gutberlet³⁾ dem Vorwurfe Kants, der Schluß von der Welt auf Gott an der Hand des Kausalitätsbegriffes bedeute eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, ein unberechtigtes Abspringen vom Sinnlichen auf Uebersinnliches, mit dem Hinweis, Kant gleiche einem, der aus der Tatsache, daß eine Uhr von A, dann von B, darauf von C usw. entlehnt worden sei, den Schluß ziehe, die Uhr sei niemals von einem Uhrmacher gefertigt, sondern stets nur durch Entleihen in die Hände des jeweiligen Besitzers gekommen; denn Kant erklärt ausdrücklich, in eben derselben Bedeutung müsse „etwas als Bedingung angesehen werden, in welcher die Relation des Bedingten zu seiner Bedingung in der Reihe genommen werde, die auf diese höchste Bedingung in kontinuierlichem Fortschritt führen solle“. Aber wie die Entleiher nur kraft einer ursprünglichen Verfertigung der Uhr sie weiter verleihen können, so können auch die Welt Dinge nur kraft einer ursprünglichen Schöpfung Ursächlichkeit entfalten; darum ist aber absolut notwendig, daß die Kausalität der ersten Ursache eine ganz andere sei, als die der Mittelursachen.

Der kosmologische Beweis soll b) noch daran leiden, daß er ein notwendiges Wesen setze, weil wir sonst eine unendliche Reihe von Bedingungen bekämen, die unmöglich wäre; die Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe lasse sich jedoch weder behaupten noch leugnen. Demgegenüber wird sich doch der Satz nicht in Abrede stellen lassen: wenn in einer Reihe, mag sie endlich oder unendlich sein, jedes einzelne Glied eine äußere Ursache fordert, so kann auch die Gesamtheit dieser Glieder

¹⁾ Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte d. Philos. 3. Aufl. 2. Bd. 8. Aufl. S. 247.

²⁾ Vgl. Gutberlet, Logik u. Erkenntnistheorie. Münster 1898. S. 227 u. Schell, Die göttl. Wahrheit des Christentums, I, Paderborn 1895. S. 161 ff.

³⁾ Gutberlet, Theodicee. Münster 1897. S. 91.

eine äußere Ursache nicht entbehren, ja sie muß letztere um so dringender fordern, je größer der Umfang dieser Gesamtheit wird.¹⁾

Dem kosmologischen Beweis wirft Kant ferner vor, c) daß er den ontologischen Beweis zu Hilfe nehme, indem er von dem notwendigen auf das allerrealste Wesen schließe; demnach falle er in sich zusammen wie der ontologische. Mit Recht konnte aber hierin von Reinhold entgegengehalten werden, daß schon Thomas von Aquin drei kosmologische Gottesbeweise führe, in denen der Begriff der absoluten Notwendigkeit keine Verwertung findet, sondern Gott als der unbewegliche Beweger, als die erste wirkende Ursache und als das am meisten Seiende erschlossen wird.²⁾ Aber auch in den übrigen Formulierungen des Beweises, in denen „die schlechthinige Notwendigkeit“ vorkommt, bedeutet diese etwas ganz anderes als diejenige, welche beim ontologischen Beweise verwertet wird. Im ontologischen Beweis heißt Gott das notwendige Wesen, insofern das Dasein zu seinem Begriffe gehört, im kosmologischen will dagegen der Ausdruck besagen, daß unter der Voraussetzung von Dingen, welche den Grund ihres Daseins nicht in sich haben, ein Wesen angenommen werden muß, das den Grund seines Daseins in sich selbst hat. „Freilich kann ich mir, wie Kant sagt, jedes existierende Wesen ohne Widerspruch auch als nicht existierend denken, selbst das göttliche Wesen nicht ausgenommen, wenn ich nämlich einmal von der Existenz abstrahiere, aber absolut notwendig muß ein Unbedingtes existieren, wenn ein Bedingtes da ist.“³⁾

Um endlich den teleologischen oder, wie Kant sagt, den physikotheologischen Gottesbeweis zu entkräften, gibt er an: Im besten Fall fordere er a) nur einen Weltordner, nicht einen Welterschöpfer. Ein eigentümliches Geschick wollte jedoch, daß Kant, wie wir oben gesehen,⁴⁾ diesen Einwand selbst widerlegt hat. Kurz, aber überzeugend erklärt Ostermann gegen Kant: „Wir Menschen bringen mechanische Zusammensetzungen zu stande; die Organismen zeigen eine dynamische, eine lebendige Beziehung und Wechselwirkung. Ein solcher Baumeister, der die Geschöpfe in ihren innersten Tiefen beherrscht, ist Schöpfer, ist Urheber nicht bloß der Formen, sondern auch der Substanz der Dinge.“⁵⁾

Nach Kant soll der teleologische Beweis b) verfehlt sein, weil bei ihm Wirkung und Ursache nicht in Proportion stehen. Warum oder inwiefern soll die Welt nicht der Schöpfung durch Gott entsprechen? Ist die Welt nicht ein würdiges Objekt der Wirksamkeit Gottes? Da-

¹⁾ Reinhold, Die Welt als Führerin zur Gottheit. Stuttgart u. Wien 1902. S. 202. Vgl. Ostermann S. 22 f. u. Schell, Die göttl. Wahrheit des Christentums. Paderborn 1896. 2. Bd. S. 1 ff. u. S. 145 ff.

²⁾ Reinhold S. 201. — ³⁾ Reinhold S. 204. — ⁴⁾ S. 11. — ⁵⁾ Ostermann S. 26.

mit würde ja Kant in den neuplatonischen Irrtum verfallen, Gott wäre viel zu hoch und zu geistig, als daß er sich mit der irdischen, materiellen Welt hätte beschäftigen können. Oder meint Kant, die Welt wäre als göttliches Werk zu unvollkommen? Von allem anderen abgesehen, ist es doch ein Widerspruch, von einer endlichen Welt absolute Vollkommenheit zu verlangen. In seiner vorkritischen Periode hatte Kant ganz anders gesprochen, z. B. „die Werke Gottes haben alle die Größe und Mannigfaltigkeit, die sie nur fassen können“. ¹⁾ Gegen diejenigen, denen die Welt nicht gut genug ist, schrieb er noch 1756: „Nachdem wir einen widerrechtlichen Anspruch auf Annehmlichkeit des Lebens gemacht haben, so wollen wir keinen Vorteil mit Unkosten erkaufen. Wir verlangen, die Erde solle so beschaffen sein, daß man wünschen könne, darauf ewig zu wohnen. Und so bilden wir uns ein, daß wir alles zu unserem Vorteil besser regieren würden, wenn die Vorsehung uns gefragt hätte.“ ²⁾ Selbst angesichts des Erdbebens, das Lissabon traf, wollte Kant noch an der Dankbarkeit festgehalten wissen, die wir „der Vorsehung für alle ihre Anstalten schuldig sind“. ³⁾ Im Jahre 1759 war er sogar zu dem Schlusse gekommen: „Weil Gott diese Welt unter allen möglichen, die er kannte, allein wählte, so muß er sie für die beste gehalten haben, und weil sein Urtheil nicht trügt, so ist sie es in der That.“ ⁴⁾ Will aber Kant mit seinem Einwand sagen, daß man nur von einer absolut vollkommenen Welt auf den absolut vollkommenen Gott schließen könne, so weist demgegenüber schon der Aquinate darauf hin, daß eine solche Proportion zwischen Welt und Gott nicht erforderlich sei, da es sich nur um den Beweis der Existenz Gottes handle, nicht aber um die vollkommene Erkenntnis Gottes seinem inneren Wesen nach. ⁵⁾ In der nämlichen Kürze und Klarheit widerlegt St. Thomas den absoluten Optimismus durch die Darlegung, daß Gott die Dinge hätte anders schaffen oder andere hinzufügen können; aber unter der Voraussetzung, daß die Einzeldinge in ihren gegenwärtigen Naturen bleiben sollen, so könne die Welt nicht besser sein als sie auf Grund der gegenwärtigen Ordnung ist, in welcher das Beste des All besteht; denn würden Einzeldinge besser sein, so wäre sofort die Harmonie des Ganzen gestört, ähnlich wie die Melodie aufgehoben wird, wenn auch nur eine Saite einer Zither zu viel gespannt ist. ⁶⁾

Wenn aber Kant die Beweise für die Existenz Gottes zu vernichten trachtet, so will er keineswegs die Existenz Gottes selbst in Zweifel

¹⁾ Schätzung der leb. Kräfte 1747. V, S. 27.

²⁾ Gesch. u. Naturbesch. der merkwürd. Vorfälle VI, S. 261. — ³⁾ Eb. S. 264.

⁴⁾ Ueber den Optimismus I, S. 53. — ⁵⁾ S. th. I. I. q. 2. a. 2.

⁶⁾ S. th. I. I. q. 25 a. 6.

ziehen; sie soll ihm aber nicht ein Objekt der Erkenntnis, sondern des Glaubens sein. Daher seine Erklärung: „Ich muß das Wissen aufgeben, um zum Glauben Platz zu bekommen.“¹⁾ Er ist auch von dem Nutzen überzeugt, den seine Kritik der rationalen Theologie bringen werde; wenn nämlich die Welt des Uebersinnlichen für die menschliche Erkenntnis mit sieben Siegeln verschlossen sei, so wäre eine Leugnung derselben aus spekulativen Gründen gerade so unberechtigt wie ihre Behauptung; dann sei es im gleichen Grade unerlaubt vom theoretischen Standpunkte aus, Gott zu leugnen als ihn anzunehmen. Deshalb will sich Kant der Hoffnung hingeben, durch seine Kritik würde „dem Materialismus, Atheismus, dem freigeisterischen Unglauben, der Schwärmerei und Aberglauben, die allgemein schädlich werden können, zuletzt auch dem Idealismus und Skeptizismus, die mehr den Schulen gefährlich sind und schwerlich ins Publikum übergehen können, selbst die Wurzel abgeschnitten.“²⁾ Kant erklärt: „Ich kann nicht hoffen, man werde einmal noch evidente Demonstrationen der zwei Kardinalsätze unserer reinen Vernunft: es ist ein Gott und ein ewiges Leben — erfinden; vielmehr bin ich gewiß, daß dies niemals geschehen wird. . . . Es ist aber auch apodiktisch gewiß, daß niemals irgend ein Mensch auftreten wird, der das Gegenteil (nämlich die Nichtexistenz Gottes und des künftigen Lebens) mit dem mindesten Scheine, geschweige dogmatisch behaupten könnte.“³⁾ Wird ihm ein „antithetisches“, d. h. atheistisches Buch eingehändigt, so weiß Kant im voraus, daß die Vernunft, wie sie „zu behandelnden Behauptungen in diesem Felde unzulänglich ist, so wenig und noch weniger wissen kann, um über diese Fragen verneinende Behauptungen aufzustellen.“⁴⁾ Der Verlust der Gottesbeweise soll bloß „das Monopol der Schulen, keineswegs das Interesse der Menschen“ treffen, die im Gegenteil nur gewinnen könnten, so daß die Regierungen dem Verfasser dankbar sein müßten, wenn sie sich berufen fühlten, für die Religion einzutreten,⁵⁾ weil er dem Atheismus jeglichen Schein der Wissenschaftlichkeit und Sicherheit genommen. Seine Einwendungen wären höchstens für manche Schulen unangenehm, für die praktische Bestimmung des Menschen wären sie sicher ein Glück,⁶⁾ während freilich durch den Atheismus „dem praktischen Interesse der Vernunft ein unerseßlicher Verlust“ verursacht würde.⁷⁾ Er will der Metaphysik gegenüber durchaus nicht feindlich sich zeigen, sondern eher „das Schicksal haben, in sie verliebt zu sein“, weil sie dem forschenden Gemüte Genüge leiste und

¹⁾ Reine Vernunft, Recl., S. 26.

²⁾ Eb. S. 28. — ³⁾ Eb. S. 567. — ⁴⁾ Eb. S. 575.

⁵⁾ Eb. 27. 28. — ⁶⁾ Eb. S. 383. — ⁷⁾ Eb. S. 575.

die Grenzen der menschlichen Vernunft bestimme.¹⁾ Gerne will er auch zugeben, daß die Gottesbeweise, zumal der teleologische, etwas Verföhlerisches an sich haben; denn die Welt eröffne vor dem Auge des Menschen „einen so unermesslichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Zweckmäßigkeit und Schönheit, daß unser Urtheil in ein sprachloses, aber desto beredteres Erstaunen sich auflösen müßte“.²⁾

Trotzdem kommt er immer wieder zu dem folgenden Schluß: „Obgleich wir gegen die Vernunftmäßigkeit und Nützlichkeit dieses Verfahrens (d. i. des teleologischen Beweises) nichts einzuwenden haben, so können wir doch die Ansprüche nicht billigen, welche die Beweisart auf apodiktische Gewißheit und auf einen gar keiner Gunst oder fremder Unterstützung bedürftigen Beifall machen möchte.“³⁾ Nach Kant bleibt demnach das höchste Wesen „für den bloß spekulativen Gebrauch der Vernunft ein bloßes, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und frönt, dessen objektive Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann, und wenn es eine Moralthologie geben sollte, die diesen Mangel ergänzen kann, so beweiset alsdann die vorher nur problematische, transszendentale Theologie ihre Unentbehrlichkeit durch Bestimmung ihres Begriffs und unaufhörliche Zensur einer durch Sinnlichkeit oft genug getäuschten und mit ihren eigenen Ideen nicht immer einstimmigen Vernunft“.⁴⁾

Nachdem Kant auf diese Weise gezeigt haben will, daß die Vernunft „vergeblich ihre Flügel ausspanne, um über die Sinnenwelt durch die Macht der Spekulation hinauszukommen“,⁵⁾ so gestattet er ihr diesen Flug wegen der Postulate oder Forderungen, die sie in praktischer Hinsicht unverwüßlich in sich trägt. Die Vernunft stellt nach unserem Philosophen nicht bloß die theoretische Frage: „Was kann ich wissen?“ sondern auch notwendig die weitere: „Was soll ich tun und was kann ich hoffen?“⁶⁾ Damit wendet sich Kant vom Prinzip aller natürlichen Ordnung zum Prinzip der sittlichen, von der theoretischen zur praktischen Theologie oder nach Kants Ausdrucksweise von der Physikotheologie zur Ethiko- oder Moralthologie. Moralthologie ist aber nicht theologische Moral, sondern die „Ueberzeugung vom Dasein Gottes, die sich auf sittliche Gesetze gründet“.⁷⁾ Ihr Kardinalpunkt ist „der kategorische Imperativ“, ihr Abschluß „das höchste Gut“. Letzteres umfaßt zwei Momente: die Sittlichkeit und die ihr angemessene Glückseligkeit.⁸⁾ Glück ist „notwendig das Verlangen jedes vernünftigen endlichen

¹⁾ Träume eines Geistersehers. Recl., S. 61. — ²⁾ Reine Vernunft, Recl., S. 488.

³⁾ Eb. 490. — ⁴⁾ Eb. S. 501. — ⁵⁾ Eb. 467. — ⁶⁾ Eb. 610.

⁷⁾ Eb. S. 495 Anm. — ⁸⁾ Prakt. Vernunft, Recl., S. 149.

Wesens“; ¹⁾ doch ist die schließliche Glückseligkeit einerseits moralisch bedingt, muß sie anderseits auf Grund der sittlichen Würdigkeit auch sicher eintreten. ²⁾ Daraus ergibt sich für Kant die Annahme: es ist Pflicht für uns, das höchste Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugnis, sondern auch eine mit der Pflicht als Bedürfnis verbundene Notwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Gutes vorauszusetzen, welches, da es nur unter der Bedingung des Daseins Gottes stattfindet, die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d. h. es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen, ³⁾ m. a. W. Gott muß gefordert werden, um die Uebereinstimmung zwischen dem ethischen Werk des Menschen und seinem physischen Glück herbeizuführen; denn nur Gott und zwar der gerechte und allwissende, allmächtige Gott ist imstande, Lohn und Strafe nach Verdienst auszuteilen.

So führt Kant den „Beweis“ für Gottes Existenz. Welche Bewandnis es nun damit habe, erhellt aus seinen Worten: „Die Ueberzeugung ist nicht eine logische, sondern moralische Gewißheit, und da sie auf subjektiven Gründen der moralischen Gesinnung beruht, so muß ich nicht einmal sagen: es ist moralisch gewiß, daß ein Gott sei, sondern: ich bin moralisch gewiß, d. h. der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüßen, ebenso wenig ich besorge, es könne mir der zweite jemals entrisßen werden.“ ⁴⁾ Damit stimmt überein, wenn er anderwärts sagt, daß die moralische Notwendigkeit, Gott anzunehmen „subjektiv, d. i. Bedürfnis, und nicht objektiv, d. i. selbst Pflicht sei“ ⁵⁾, oder wenn er erklärt, der reine praktische Vernunftglaube wäre „nicht geboten, sondern als freiwillige, zur moralischen gebotenen Absicht zuträglich, überdem noch mit dem theoretischen Bedürfnis der Vernunft einstimmige Bestimmung unseres Urteils, jene Existenz anzunehmen und dem Vernunftgebrauch ferner zu grunde zu legen, selbst aus der moralischen Gesinnung entsprungen, könne also öfters auch bei Wohlgesinnten bisweilen ins Schwanken, niemals aber in Unglauben geraten.“ ⁶⁾

Aus Kants Ansicht über die Genesis des Gottesglaubens ergibt sich die weitere Folgerung, daß er, weil kein Wissen, sondern Ueberzeugung, nicht mitgeteilt werden könne, ⁷⁾ daß ferner die Religion aus der Moralität hervorgehe, und daß Kant mahnen zu sollen glaubt: „Sorget ihr nicht dafür, daß ihr vorher wenigstens auf dem halben Wege gute Menschen machet, so werdet ihr niemals aufrichtig gläubige

¹⁾ Pratt. Vernunft, Recl., S. 29. — ²⁾ Eb. S. 143. — ³⁾ Eb. S. 151.

⁴⁾ R. Vernunft, Recl., S. 626. — ⁵⁾ Pr. Vernunft, Recl., S. 151.

⁶⁾ Eb. S. 175. — ⁷⁾ R. Vernunft, Recl. S. 626.

Menschen erhalten.“¹⁾ Die christliche Philosophie benützt, um mit Schell zu sprechen, „die klar erkannte und tief gefühlte Notwendigkeit, daß das Unerste und Letzte nur die vollkommene Harmonie sein könne, daß daher auch Uebereinstimmung hergestellt werden müsse zwischen dem inneren und äußeren Wesen, zwischen der Wesens- und Daseinsbeschaffenheit, zwischen innerem Werte und äußerem Schicksal“²⁾, neben anderen psychologischen Tatsachen als Fundament, um den sittlichen Gottesbeweis zu führen.

Trotz dieser Moralthologie Kants glaubt man öfters, er sei zumal in der „Kritik der Urteilskraft“ auf dem besten Wege, den teleologischen Gottesbeweis zu führen. Hier tritt unser Philosoph mit Entschiedenheit gegen den spinozistischen Pantheismus und den Hylozoismus, sowie auch gegen den Atomismus auf.³⁾ So schreibt er: „Eine lebende Materie ist ein innerer Widerspruch . . . es ist ganz gewiß, daß wir die organisierten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloß mechanischen Gesetzen der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können; es ist für den Menschen ungereimt, zu hoffen, daß noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalmes nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde.“⁴⁾ Unbefriedigt erklärt er sich von dem Versuche eines „Archäologen“, der die vollkommeneren Wesen aus minder zweckmäßigen und diese „aus dem Mutterchoß der Erde“ hervorgehen lassen will; denn er müsse doch schließlich „dieser allgemeinen Mutter eine auf alle diese Geschöpfe zweckmäßig gestellte Organisation beilegen, widrigenfalls die Zweckform der Produkte des Tier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach gar nicht zu denken wäre; dadurch aber habe er den Erklärungsgrund nur weiter aufgeschoben.“⁵⁾ Anderwärts erklärt Kant: „Eine Verwandtschaft unter den Naturreichen, da entweder eine Gattung aus der anderen und alle aus einer einzigen Originalgattung oder etwa einem einzigen erzeugenden Mutterchoß entsprungen wäre, würde auf Ideen führen, die so ungeheuerlich sind, daß die Vernunft vor ihnen zurückbebt. . . . Die Kleinheit der Unterschiede, wenn man die Gattungen ihrer Ähnlichkeit nach aneinander paßt, ist bei so großer Mannigfaltigkeit eine notwendige Folge eben dieser Mannigfaltigkeit.“⁶⁾ Um wenigsten will er sich zur (darwinistischen) Anpassungs- und Vererbungstheorie verstehen. „Das Weizenkorn“, sagt er, „bekommt in der kalten Zone eine dickere Haut. Der Zufall

¹⁾ R. Vernunft, Recl., S. 627 Anm. — ²⁾ Schell, Die göttl. Wahrheit. 2. Bd. S. 613.

³⁾ Urteilskr., Recl., S. 277. — ⁴⁾ Eb. S. 279. 286. — ⁵⁾ Eb. S. 308.

⁶⁾ Kritik von Herders Ideen 1785, VII, S. 350.

oder allgemeine mechanische Gesetze können solche Zusammenfügungen nicht hervorbringen. . . . Außere Dinge können wohl Gelegenheits-, aber nicht hervorbringende Ursache von demjenigen sein, was notwendig anerbt und nachartet. So wenig als der Zufall oder physisch-mechanische Ursachen einen organischen Körper hervorbringen können, so wenig werden sie zu seiner Zeugungskraft etwas hinzusetzen, d. h. etwas bewirken, das sich selbst fortpflanzt.“¹⁾

Deshalb lehnt Kant auch die Ansicht ab, nach welcher die Menschheit von mehreren Menschenpaaren her stammt; eine solche Hypothese ist in seinen Augen „eine Meinung, welche die Zahl der Ursachen ohne Not vervielfältigt.“²⁾ Die Verschiedenheit der Menschenrassen erklärt er also: „Der Mensch war für alle Klimate und für jede Beschaffenheit des Bodens bestimmt; folglich mußten in ihm mancherlei Reime und natürliche Anlagen bereit liegen, um gelegentlich entweder entwickelt oder zurückgehalten zu werden“;³⁾ und zwar richtete sich die Entwicklung „dieser Anlagen, die im ersten Menschenpaare vereinigt waren, nach den Dörtern und nicht sollten die Dörtern nach bereits entwickelten Anlagen ausgesucht werden“.⁴⁾ In seiner Ansicht wird Kant auch noch durch einen Grund höherer Art bestärkt: „Vernunftlose Tiere, deren Existenz nur als Mittel einen Wert hat, mußten darum zu verschiedenem Gebrauch verschieden schon in der Anlage — wie die verschiedenen Hunderrassen, die nach Buffon von dem gemeinschaftlichen Stamm des Schäferhundes abzuleiten sind — ausgerüstet sein; dagegen die große Einheitlichkeit des Zweckes in der Menschengattung so große Verschiedenheit anartender Naturformen nicht erheischte“.⁵⁾ Auf diese Weise kommt Kant im Jahre 1786 zu der Folgerung: „Will man nicht in Mutmaßungen schwärmen, so muß der Anfang von dem gemacht werden, was keiner Ableitung aus vorhergehenden Natur-Ursachen durch menschliche Vernunft fähig ist, also mit der Existenz des Menschen und zwar in seiner ausgebildeten Größe, weil er der mütterlichen Beihilfe entbehren muß, in einem Paare, damit er sich fortpflanze, aber auch nur in Einem Paare, damit nicht sofort Krieg entstehe, wenn die Menschen einander nahe und doch einander fremd wären; deshalb fange man nicht mit gänzlicher Rohheit seiner Natur an.“⁶⁾

Macht Kant hier in Bezug auf den Menschen und seine Geschichte metaphysische Gesichtspunkte geltend, so will er auch überhaupt die Frage, woher die gesamte Organisation stamme, außerhalb der Natur-

¹⁾ Von d. verschied. Racen der Menschen 1775, VI, S. 321 f.

²⁾ Eb. S. 316. — ³⁾ Eb. S. 323.

⁴⁾ Ueber den Gebrauch teleol. Prinz. 1788, VI, S. 375. — ⁵⁾ Eb. S. 368.

⁶⁾ Mutmaßl. Anfang d. Menschengesch. 1786, VII, S. 366 f.

wissenschaft, die über die Erfahrung nicht hinausgehe, in die Metaphysik verlegen und für seine Person alle Organisation von organischen Wesen durch Zeugung und spätere Formen nach Gesetzen allmählicher Entwicklung ursprünglicher Anlagen ableiten, die in der Organisation ihres Stammes anzutreffen waren.¹⁾ Ueber den letzteren äußert er sich also: „Wie dieser Stamm selbst entstanden, diese Frage liegt gänzlich über den Grenzen aller dem Menschen möglicher Physik . . . wir müssen entweder aller Bestimmung der letzten Ursache entsagen oder ein intelligentes Wesen uns dazu denken, nicht als ob wir einsehen, ob eine solche Wirkung (d. i. Organisation) aus einer anderen Ursache unmöglich, sondern weil wir uns eine Grundkraft erdichten müßten, wozu aber die Vernunft durchaus kein Recht hat, weil es ihr alsdann keine Mühe machen würde, alles, was sie will und wie sie will, zu erklären.“²⁾

Ähnlich lautet folgende Stelle über unseren Punkt: „Die Organismen bilden den vornehmsten Beweis für die Zufälligkeit des Weltganzen und sind der einzige für den gemeinen Verstand ebensowohl als für den Philosophen geltende Beweisgrund der Abhängigkeit und des Ursprunges desselben von einem außer der Welt existierenden und zwar um jener zweckmäßigen Form willen verständigen Wesen, und die Teleologie findet keine Vollendung des Aufschlusses für ihre Nachforschungen als nur in der Theologie.“³⁾

Noch einen Schritt, und Kant hätte sich zum teleologischen Gottesbeweis bekannt! Aber nur zu bald kommt die Einschränkung, eingeleitet durch die Frage: „Was beweiset nun aber am Ende auch die allervollkommenste Teleologie? Beweiset sie etwa, daß ein allverständiges Wesen da sei? Nein, nichts weiter, als daß wir uns schlechterdings keinen Begriff von der Möglichkeit einer solchen Welt machen können als so, daß wir uns eine absichtlich wirkende oberste Ursache denken.“⁴⁾ Und so wiederholt er seine Anschauung, die Idee Gottes sei nur subjektives und regulatives, nicht objektives und konstitutives Prinzip, die gesamte physische Teleologie sei nur eine Propädeutik für Theologie,⁵⁾ erst die moralische Teleologie begründe die Theologie. Und dieses moralische Argument faßt er hier in folgende Sätze: „Das moralische Gesetz (der kategorische Imperativ) verbindet uns für sich allein, aber es bestimmt uns auch einen Endzweck, das höchste Gut: Glückseligkeit und die derselben entsprechende Würdigkeit; diese beiden

¹⁾ Ueber den Gebr. teleol. Prinz. 1788, VI, S. 382.

²⁾ Eb. S. 382, 386. — ³⁾ Urteilsth., Recl., S. 284. — ⁴⁾ Eb. S. 284.

⁵⁾ Eb. S. 336.

Erfordernisse des höchsten Gutes können wir uns als durch bloße Naturursachen verknüpft unmöglich vorstellen; folglich müssen wir eine moralische Weltursache, einen Welturheber annehmen.“¹⁾

Christus.

Auch Kant mußte sich für oder gegen Christus entscheiden. Diese Entscheidung gab er — gegen Christus, wenn wir jene Auffassung zu grunde legen, welche die Kirche stets von ihm gehabt, und sie mußte gegen Christum ausfallen. Für Kant gab es keine eigentliche Offenbarung und darum auch nicht das Geheimnis, auf welches sich das christologische Dogma aufbaut, kein Geheimnis der Trinität. Als Schlüssel, um das letztgenannte Geheimnis zu „verstehen“, betrachtet er das Wort bei Johannes (1. Joh. 4, 16): „Gott ist die Liebe.“ Diesen Schrifttext erklärt er also: „In Gott kann man den Liebenden (mit der Liebe des moralischen Wohlgefallens an den Menschen, sofern sie seinem heiligsten Gesetz adäquat sind), den Vater, ferner den Sohn und dadurch den Hl. Geist verehren, eigentlich aber nicht in so vielfacher Persönlichkeit anrufen; denn das würde eine Verschiedenheit der Wesen andeuten; er ist aber nur ein einziger Gegenstand, wohl aber im Namen des von ihm selbst über alles verehrten und geliebten Gegenstandes, mit dem es Wunsch und zugleich Pflicht ist, in moralischer Verbindung zu stehen.“²⁾

Ein anderes Mal findet unser Philosoph in dem Glaubenssage von der Trinität „eigentlich kein Geheimnis, weil er lediglich das moralische Verhalten Gottes gegen das menschliche Geschlecht ausdrücke“; auch biete er sich der Vernunft von selbst dar; deshalb werde er in der Religion der meisten Völker (der Hindu, der Ägypter, der Goten, der Perser u. a.) angetroffen; Gott solle nämlich „als Schöpfer und moralischer Gesetzgeber den Namen Vater, als gütiger Regierer und moralischer Versorger der Menschheit den Namen Sohn und als gerechter Richter den Namen Hl. Geist führen“.³⁾

Auf einem solchen Standpunkt kann selbstverständlich Jesus Christus unmöglich mehr der Sohn Gottes in eigentlichem Sinne sein, d. h. in jenem Sinne, in welchem er von der Kirche von jeher genommen und angebetet wurde. Allerdings heißt Christus auch bei Kant „Gottessohn“; doch bedeutet dieser Ausdruck für ihn nichts anderes als „das Ideal der Gott gefälligen Menschheit“.⁴⁾ Unter der Verwendung oder

¹⁾ Prakt. Vernunft, Recl., S. 347.

²⁾ Relig. innerh., Recl., 158. — ³⁾ Eb. S. 151 und 152 Anm.

⁴⁾ Sehr häufig in der „Relig. innerh.“.

vielmehr unter Umdeutung bekannter Schriftstellen schildert Kant die Würde Christi also: „Das, was allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Rathschlusses und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, ist die Menschheit in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit, wovon als oberste Bedingung die Glückseligkeit die unmittelbare Folge im Willen des höchsten Wesens ist. Dieser allein Gott gefällige Mensch ist „in ihm von Ewigkeit her“; die Idee desselben geht von seinem Wesen aus; er ist insofern kein erschaffenes Wesen, sondern sein „eingebornener Sohn“ (Joh. 1, 14), das Wort (Joh. 1, 1), „das Werde“ (1 Mos. 1. 3 ff.), durch welches „alle anderen Dinge gemacht sind, und ohne das nichts existiert, was gemacht ist“ (Joh. 1, 3); denn um seinetwillen, d. h. um des vernünftigen Wesens in der Welt willen, so wie es seiner moralischen Bestimmung nach gedacht werden kann, ist alles gemacht worden. Er ist „der Abglanz seiner Herrlichkeit“ (Hebr. 1, 3); in ihm hat Gott „die Welt geliebt“ (Joh. 3, 16), und nur in ihm und durch Annehmung seiner Gesinnungen können wir hoffen, „Kinder Gottes zu werden“ usw. (Joh. 1, 12); dieses Urbild ist vom Himmel zu uns herabgekommen.¹⁾

Die vom Dogma verkündete Geburt Christi aus Maria der Jungfrau sucht Kant zuerst verschiedentlich zu erklären; da aber Schwierigkeiten ihm aufstoßen, legt er das Problem mit der Frage auf die Seite: „Wozu aber alle diese Theorie? Dafür oder dawider, wenn es nur für das Praktische genug ist, jene Idee als Symbol der sich selbst über die Versuchung zum Bösen erhebenden Menschheit uns zum Muster vorzustellen.“²⁾ Er meint: „In praktischer Hinsicht kann die Voraussetzung eines übernatürlich erzeugten Menschen uns doch nichts nützen.“³⁾ So stoßen wir hier auf den nämlichen Einwand, den Kant gegen die Trinität vorbringt mit den Worten: „Aus der Dreieinigkeitslehre nach dem Buchstaben genommen läßt sich schlechterdings nichts für das Praktische machen,“ so daß man ebenso gut drei oder zehn Personen in der Gottheit annehmen könne, weil sich „aus dieser Verschiedenheit für den Lebenswandel gar keine verschiedenen Regeln ziehen“ ließen⁴⁾.

In solcher Schärfe macht sich bei Kant die Wirkung eines Grundirrtums geltend, d. h. der Ansicht, die Religion sei mit der Moral identisch oder wie er sich auch ausdrückt, sie unterscheide sich nicht „der Materie, d. i. dem Objecte nach in irgend einem Stücke“ von der Moral, sondern nur formal.⁵⁾ Doch abgesehen von diesem verhängnisvollen principiellen Fehler wäre Kant bei einem einigermaßen historischen Sinn

¹⁾ Relig. innerh. 61. — ²⁾ Eb. S. 85 Anm. — ³⁾ Eb. S. 65.

⁴⁾ Streit der Fakult., Recl., S. 54. — ⁵⁾ Eb. S. 52.

niemals zu der Annahme gekommen, das Christentum hätte ohne den Glauben an die übernatürliche Geburt und mithin auch an die wahre Gottheit seines Stifters die großartigen Wirkungen auch auf moralischem Gebiet erzielt, von denen uns die Geschichte meldet. Aber auch für diese sittliche Erneuerung der Welt durch das Christentum hat Kant kein Auge; er ist im Zweifel, ob die ersten Christen „moralisch verbesserte Menschen oder aber Leute vom gewöhnlichen Schlage waren“. ¹⁾

Die ganze Bedeutung Christi geht bei Kant auf in die eines Lehrers der Tugend durch Wort und Beispiel; unter diesen Gesichtspunkt subsumiert er auch das Ereignis auf Kalvaria. „Das Ideal einer Gott wohlgefälligen Menschheit, mithin einer moralischen Vollkommenheit, können wir uns nicht anders denken als unter der Idee eines Menschen, der nicht allein alle Menschenpflichten selbst ausübe, zugleich auch durch Lehre und Beispiel das Gute in größtmöglichem Umfang um sich auszubreiten, sondern auch, obgleich durch die größten Anlockungen versucht, dennoch alle Leiden bis zum schmachlichsten Tode um des Weltbesten willen und selbst für seine Feinde zu übernehmen bereit wäre.“ ²⁾

Trotz alledem kann auch Kant daran festhalten, daß die Menschen nur durch Christus ihr Heil finden können. In welchem Sinne er dies meint, erhellt aus seinen Worten: „In praktischem Glauben an diesen Sohn Gottes, sofern er vorgestellt wird, als habe er die menschliche Natur angenommen, kann nun der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig und dadurch auch selig zu werden, d. h. derjenige, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewußt ist, daß er glauben und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden dem Urbild der Menschheit unwandelbar anhängig und seinem Beispiel in treuer Nachfolge ähnlich werden, ein solcher Mensch und nur ein solcher allein ist befugt, sich für denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenstand ist.“ ³⁾

Hat Kant Jesum seiner Gottheit entkleidet, so können wir uns nicht wundern, wenn ihm seine Auferstehung und Himmelfahrt zur Sage werden; wundern wird man sich aber, daß er gegen die eben genannten wunderbaren Ereignisse so ungemein schwache Gründe vorzubringen wagt: die traurige Unterhaltung beim Abendmahl, dieses selbst, die flagenden Worte am Kreuze, die Klage der Emmauszünger, wie wir teilweise bereits oben gehört. Die Verwunderung wird gesteigert oder weicht lebhaftem Bedauern, wenn wir Kant in Verirrungen geraten sehen, für die wir vergebens nach einer Erklärung suchen. So will er,

¹⁾ Relig. innerh., Recl. S. 140. — ²⁾ Eb. S. 62. — ³⁾ Eb. S. 62.

wenn in Christus die Gottheit „leibhaftig“ gewohnt, Antwort haben auf die Frage: warum, wenn „solche Vereinigung einmal möglich ist, die Gottheit nicht alle Menschen derselben hat theilhaftig werden lassen, welche alsdann unausbleiblich ihm alle wohlgefällig geworden wären“. ¹⁾ Unserem Philosophen war das Verständnis für die kirchliche Lehre vom Gottmenschen so abhanden gekommen, daß er sie nicht in dem Sinne von den zwei Naturen der Einen (göttlichen) Person aufzufassen weiß, sondern in der bekannten gnostischen Wendung von der Vergottung des Menschen Christus oder von der Herabkunft Gottes auf diesen Menschen. Doch nicht genug! Kant schreibt sogar: „Wenn unter jener Idee (vom Gottmenschen) nicht das Abstraktum der Menschheit, sondern ein Mensch verstanden wird, so muß dieser von irgend einem Geschlecht sein. Ist dieser von Gott Gezeugte männlichen Geschlechts (ein Sohn) (!), hat die Schwachheiten getragen und ihre Schuld auf sich genommen, so sind die Schwachheiten sowohl als die Uebertretungen des anderen Geschlechtes doch von denen des männlichen spezifisch verschieden (!) und man wird nicht ohne Grund versucht, anzunehmen, daß dieses auch seine eigene Stellvertreterin, gleichsam eine göttliche Tochter, als Versöhnerin werde bekommen haben.“ Statt einer Widerlegung der verschiedenen bedenklichen Seiten, welche dieser Satz bietet, nur die einzige Frage: Warum will Kant, der so viel und oft abstrahiert, in der vorliegenden Frage nicht einmal vom Geschlecht abstrahieren?

Gegenüber dieser steten Abschwächung der Person und des Werkes Christi will Kant dem Christentum als bloßer Morallehre größte Hochachtung zollen. So spricht er seine Bewunderung darüber aus, daß „diese wunderbare Religion in der größten Einfachheit ihres Vortrages die Philosophie mit weit bestimmteren und reineren Begriffen der Sittlichkeit bereichert hat als diese bis dahin hatte liefern können, die aber, wenn sie einmal da sind, von der Vernunft frei gebilligt und als solche angenommen werden, auf die sie wohl von selbst hätte kommen und sie einführen können und sollen“. ²⁾ Deshalb will auch Kant sein Haupt in Demut vor Jesus beugen und ihm gegenüber mit der Rolle eines bescheidenen Schülers sich begnügen. In einem Briefe an Borowski vom 24. Oktober 1792 macht er die Bemerkung: „Die Parallele, welche zwischen der christlichen und der von mir entworfenen philosophischen Moral gezogen worden, . . . könnte mit wenigen Worten dahin abgeändert werden, daß statt deren Namen, von denen der eine geheiligt, der andere aber eines armen, ihn nach Vermögen auslegenden Stümpers

¹⁾ Streit der Fakultäten, Recl., S. 56. — ²⁾ Urteilsthraft, Recl., S. 374.

ist, diese eben angeführten Ausdrücke gewählt würden.“ Die Bewunderung vor der sittlichen Hoheit Christi verleitet Kant fast, ihm übermenschlichen Charakter zuzuschreiben; er fordert zu seiner Nachfolge auf, „soviel Menschen dessen fähig sind“. ¹⁾ Doch selbst hierin zwingt die Autonomie, seinen Gefühlen Einhalt zu tun. Das autonome Ich zieht stolz die Schranke: „Selbst der Heilige des Evangeliums muß zuvor mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, wenn man ihn dafür erkennt.“ ²⁾

Als ein besonderes Verdienst wird es von mancher Seite dargestellt, daß Kant durch seine Auffassung Christi der Fundamentaltatsache des religiösen Lebens, dem Erlösungsbedürfnis, Rechnung getragen. ³⁾ Diesem Lobe können wir uns nicht anschließen, vielmehr können wir Kant den Vorwurf nicht ersparen, daß seine Erlösungstheorie eine große Lücke aufweist. Wie so manche Religionsphilosophen vor und nach ihm, will Kant Jesus nur als Lehrer und Beispiel vollendeter Tugend gelten lassen, ohne Rücksicht auf die Sühne zu nehmen, die ein wahrer Erlöser für die schuldbewußte Menschheit leisten muß. Kant hat nicht das geringste Verständnis von der Opferidee, die in so mächtigen Zügen in dem Bewußtsein und in der Geschichte der Menschheit geschrieben steht. Sind aber hierin seine Augen wie mit einer Binde bedeckt, so kann er auch Christi Stiftung, die Kirche, welche die Erlösung allen Menschen vermitteln soll, unmöglich verstehen, obgleich er öfters sehr gute Ansätze aufweist.

Die Kirche.

Vor allem ist Kant von der Notwendigkeit der Kirche überzeugt. „Die Herrschaft des guten Prinzips, sofern Menschen dazu mitwirken, ist also, soviel wir einsehen können, nicht anders erreichbar als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben; einer Gesellschaft, die dem ganzen Menschengeschlecht, in ihrem Umfang sie zu beschließen durch die Vernunft zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht wird. Denn so allein kann für das gute Prinzip über das böse ein Sieg erfochten werden. Es ist von der moralisch gesetzgebenden Vernunft außer den Gesetzen, die sie jedem einzelnen vorschreibt, noch überdies eine Fahne der Tugend als Vereinigungspunkt für alle, die das Gute lieben, ausgestellt, um sich darunter zu sammeln und so allererst über das sie rastlos ansehtende Böse die Oberhand zu bekommen.“ ⁴⁾

¹⁾ Relig. innerh., Recl., S. 174. — ²⁾ Grundlegung zur Metaphys. d. Sitten, 1785, VII, 2 Abt., S. 31. — ³⁾ Windelband, I, S. 129. Falkenberg, S. 338.

⁴⁾ Religion innerh., Recl., S. 97 f.

Ganz prägnant schreibt er einmal, die Kirche ohne Religion sei für ihn ein Kleid ohne Mann, aber eine Religion ohne Kirche ein Mann ohne Kleid.¹⁾

Diese Gemeinschaft gefährdet den Staat nicht, im Gegenteil, er kann nur wünschen, daß in und neben ihm ein solch geistiges Reich über die Gemüter herrsche und Einfluß nach manchen Seiten übe, wohin die staatlichen Zwangsmittel nicht reichen; freilich darf er keine Gewalt anwenden, um seine Untertanen dieser geistigen Verbindung einzuverleiben.²⁾

Diese Kirche muß nach Kant sichtbar sein; denn sie bedarf nach ihm „einer öffentlichen Verpflichtung, einer gewissen, auf Erfahrungsgrundsätzen beruhenden kirchlichen Form“;³⁾ ohne sichtbare Kirche könnte auch keine Eintracht zustande kommen, ebensowenig könnte die notwendige Allgemeinheit „ohne kollektive Allgemeinheit der Gläubigen in eine sichtbare Kirche“ fortgepflanzt werden.⁴⁾ Auch darüber ist sich Kant klar, daß eine Kirche, wie jede Vereinigung von Menschen, ihre eigenen Gesetze haben muß; darum nimmt er außer den „rein moralischen“ auch „bloß statutarische“ Gesetze an, die aber wirkliche Gebote sind. „Wenn ein ethisches gemeines Wesen zustande kommen soll, so müssen alle einzelnen einer öffentlichen Gesetzgebung unterworfen werden, und alle Gesetze, welche jene verbinden, müssen als Gebote eines gemeinschaftlichen Gesetzgebers angesehen werden.“⁵⁾

Aus dieser Prämisse ergeben sich für Kant wichtige Folgerungen hinsichtlich der Herkunft der „statutarischen“ Gesetze. „Soll das gemeine Wesen ein ethisches sein, so kann das Volk als solches nicht selbst für gesetzgebend angesehen werden; denn in einem solchen gemeinen Wesen sind alle Gesetze ganz eigentlich darauf gestellt, die Moralität der Handlungen, welche etwas Innerliches ist, mithin nicht unter öffentlichen menschlichen Gesetzen stehen kann, zu befördern“; sie können auch „nicht als bloß von dem Willen eines Oberen ursprünglich ausgehend“ gedacht werden; demnach kann nur ein solcher „als oberster Gesetzgeber eines ethischen gemeinen Wesens betrachtet werden, in Ansehung dessen alle wahren Pflichten, mithin auch die ethischen Pflichten, zugleich als seine Gebote vorgestellt werden müssen . . . Dieses ist aber der Begriff von Gott als einem moralischen Weltherrscher“. Also ist „ein ethisches gemeines Wesen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d. i. als ein Volk Gottes und zwar nach Tugendgesetzen zu denken möglich“.

Daraus ergibt sich für Kant der Schluß: „Ein moralisches Volk Gottes zu stiften ist also ein Werk, dessen Ausführung nicht von Menschen,

¹⁾ Streit der Fakult., Recl., S. 71. — ²⁾ Relig. innerh., Recl., S. 99.

³⁾ Ebend. S. 110. — ⁴⁾ Ebend. S. 169. — ⁵⁾ Streit der Fakult., Recl., S. 102.

sondern nur von Gott selbst erwartet werden kann“. ¹⁾ Diese Folgerung wiederholt Kant also: „Eine Kirche als ein gemeines Wesen nach Religionsgesetzen zu errichten, scheint mehr Weisheit sowohl der Einsicht als der guten Gesinnung nach zu erfordern, als man wohl den Menschen zutrauen darf, zumal das moralische Gute, welches durch eine solche Veranstaltung beabsichtigt wird, zu diesem Behufe schon an ihnen vorausgesetzt werden zu müssen scheint. In der That ist es auch ein widersinniger Ausdruck, daß Menschen ein Reich Gottes stiften sollen (sowie man von ihnen sagen mag, daß sie ein Reich eines menschlichen Monarchen errichten können); Gott muß selbst der Urheber seines Reiches sein.“ ²⁾

So kommt Kant ziemlich nahe an die Schwelle der katholischen Lehre, daß die Kirche mit ihrer Verfassung göttlichen Ursprunges ist, daß insbesondere die Gebote der Kirche im gewissen Sinne göttliche Gebote sind, weil gegeben im Namen Christi und zur näheren Bestimmung von Geboten Gottes. Doch finden sich auch Aeußerungen Kants, welche den obigen wieder Abbruch tun, ja widersprechen. So schreibt er:

„Man hat nicht Ursache, zur Gründung und Form irgend einer Kirche die Gesetze geradezu für göttliche, statutarische zu halten; vielmehr ist es Vermessenheit, sie dafür auszugeben, um sich der Bemühung zu überheben, noch ferner an der Form der letzteren zu bessern oder wohl gar ein usurpiertes Ansehen, um mit Kirchensatzungen durch das Vorgeben göttlicher Autorität ein Joch aufzulegen, wobei es aber doch ebensovohl Eigendünkel sein würde, schlechtweg zu leugnen, daß die Art, wie eine Kirche angeordnet ist, auch eine besondere göttliche Anordnung sein könne“. ³⁾ Uebrigens unterscheidet das *ius canonicum* selbst bekanntlich zwischen dem, was *iuris divini* und dem was *iuris ecclesiastici* ist und was daher auch der Veränderung unterliegt.

Doch gelten die angeführten Stellen Kants nur von der Kirche in der Idee, von der konkreten Kirche spricht er ganz anders. Wie schon oben angedeutet, unterscheidet Kant zwischen Religions- und Kirchenglauben; der erstere hat den letzteren „auszulegen“ und ihn von seinen historischen und dogmatischen Elementen, von den statutarischen Geboten und ähnlichen Zutaten immer mehr zu befreien, welche als Beiwerk den rein moralischen Religionsglauben umgeben oder vielmehr verhüllen. Auch Jesus hat nach Kant den reinen Religionsglauben gelehrt; freilich habe er sich öfter auf mosaische Gesetze und Vorbilder berufen, jedoch nur „zur Introduction unter Leuten, die gänzlich und blind am Alten

¹⁾ Religion innerh., Recl., S. 105. — ²⁾ Ebend. S. 162. — ³⁾ Ebend. S. 110 f.

hingen“, unter Menschen, deren „Köpfe mit statutarischen Glaubenssätzen angefüllt für die Vernunftreligion beinahe unempfindlich“ gewesen wären; darum beliebte er „einen den damaligen Vorurteilen sich anbequemen den Vortrag“, wenn er auch „allerwärts eine rein moralische Religionslehre habe durchscheinen lassen“. ¹⁾

Natürlich läßt dann Kant auch die ersten Lehrer des Christentums unbedenklich in die Fußstapfen Jesu treten, indem sie „den neuen Glauben als Fortsetzung des alten ausgaben; denn „die große Mühe, die sie darauf verwendeten, um aus beiden einen einzigen zusammenhängenden Leitfaden zu machen und die Beseitigung der Beschneidung“ genügen vollauf, Kant zu überzeugen, daß das Christentum „eine völlige Verlassung des Judentums“ war, und daß es den Aposteln, als sie beide Glauben miteinander verknüpften, nur „um das schicklichste Mittel zu tun war, eine reine moralische Religion statt eines alten Kultus, woran das Volk gar zu stark gewöhnt war, zu introduzieren, ohne doch gegen seine Vorurteile gerade zu verstoßen“. ²⁾ Aus diesem Bestreben sollen die Apostel auch „Wunder und Geheimnisse in einem hl. Buche“ der neuen Lehre beigegeben haben, welche ja „als Geschichtsglaube einer Bestätigung durch Wunder bedurfte, die aber als bloß zum moralisch seelenverbessernden Glauben gehörig aller solcher Beweistümer ihrer Wahrheit entbehren kann“. ³⁾

Sollten denn Jesus und die Apostel diese Akkommodation mit ihrem Gewissen und ihrer Wahrhaftigkeit haben vereinbaren können? Sollte den ersten Lehrern des Christentums vielleicht wegen ihrer Anpassungskunst der Tod in der qualvollsten Form bereitet worden sein? Wo ist die Grenze der Akkommodation? Von allem anderen abgesehen, hätten dergleichen Gedanken auch dem weltentrückten Philosophen von Königsberg kommen und ihn abhalten sollen, solche Theorien aufzustellen, die doch auf keinen Eindruck machen können, der das Christentum und seine Einführung in die Welt nur etwas kennt.

Fehlt es Kant an jeglichem Verständnis für die junge christliche Kirche, so kann es uns nicht wundern, wenn er auch der Kirche und ihrem Wirken in den späteren Jahrhunderten keine gute Seite abgewinnt. Nach ihm hat „die Kirche das Volk unter einem blinden Aberglauben mit schweren Fesseln gedrükt, die Welt durch Glaubensmeinungen in erbitterte Parteien getrennt, zur Empörung der Untertanen gegen ihre Obrigkeit und zum blutdürstigen Haß gegen andersdenkende Menschen aufgereizt.“ ⁴⁾ Selten wohl wird man eine so einseitige Schilderung des Einflusses der Kirche lesen, wie sie Kant niedergeschrieben;

¹⁾ Ebend. S. 175. — ²⁾ Ebend. S. 137. — ³⁾ Ebend. S. 139. — ⁴⁾ Ebend. S. 140.

auch nicht ein Wort der Anerkennung findet er für den Segen, den sie in sittlicher und sozialer, in wissenschaftlicher und künstlerischer, in politischer und charitativer Hinsicht ohne Zweifel gebracht. Nur das will er der Kirche zugestehen, daß sie „von ihrem ersten Anfang an den Keim und die Prinzipien zur objektiven Einheit des wahren und allgemeinen Religionsglaubens bei sich führte;“ ¹⁾ man brauche diese Keime sich nur entwickeln zu lassen, so habe man „eine kontinuierliche Annäherung zu derjenigen aller Menschen auf immer vereinigenden Kirche zu erwarten, die die sichtbare Vorstellung eines unsichtbaren Reiches auf Erden ausmache.“ ²⁾ Ein jeder soll deshalb auch daran arbeiten, daß die Religion „von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen und die vermittelt eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmählich losgelöst werde und so reine Vernunftreligion zuletzt über alle herrsche.“ ³⁾ Denn auch des Stifters des Christentums erste Absicht wäre, „keine andere gewesen als die, einen reinen Religionsglauben, über welchen es keine streitenden Meinungen geben könne, einzuführen.“ ⁴⁾

Was Kant hier als Vollendung des Christentums und der Kirche bezeichnet, erscheint wohl allen positiv Gläubigen als deren — Vernichtung. Doch bis jene „goldene Zeit“ anbricht, wo „das Leitband der heiligen Ueberlieferung mit seinen Anhängseln, den Statuten und Observanzen, welches zu seiner Zeit einmal gute Dienste tat, entbehrlich“ ⁵⁾ geworden, hat es noch gute Weile. Diesen Fortschritt verzögert die Einrichtung der Kirche.

An ihrer Verfassung hat Kant verschiedenes zu tadeln, vor allem schon den Unterschied zwischen Laien und Geistlichen, der für die einfachen Gläubigen „erniedrigend“ wirke. ⁶⁾ Das Priester-, oder wie er es zu nennen liebt, das „Pfaffentum“ ist seiner Natur nach, wie Kant meint, herrschsüchtig, indem es jederzeit „aus einem lehrenden in einen regierenden Stand überzugehen“ geneigt wäre. ⁷⁾ Kants Ansicht geht nämlich dahin: „Die Hierarchie mag monarchisch oder aristokratisch oder demokratisch sein; das betrifft nur die Organisation, die Konstitution derselben ist und bleibt doch unter allen diesen Formen immer despotisch. Wo Statuten des Glaubens zum Konstitutionalgesetz gezählt werden, da herrscht ein Klerus, welcher der Vernunft und selbst zuletzt der Schriftgelehrsamkeit gar wohl entbehren zu können glaubt, weil er als einzig autorisierter Bewahrer und Ausleger des Willens des unsichtbaren Gesetzgebers die

¹⁾ Ebend. S. 134. — ²⁾ Ebend. S. 142. — ³⁾ Ebend. S. 130.

⁴⁾ Ebend. S. 141. — ⁵⁾ Ebend. S. 130. — ⁶⁾ Ebend. — ⁷⁾ Ebend. S. 141.

Glaubensvorschrift ausschließlich zu verwalten die Autorität hat und also mit dieser Gewalt versehen, nicht überzeugen, sondern nur befehlen darf".¹⁾ So komme dann die Hierarchie dazu, „die schreckliche Stimme der Rechtgläubigkeit“ zu erheben²⁾ und „durch Satzungen und Formeln der Menschheit die Fußschellen einer immerwährenden Unmündigkeit“ anzulegen;³⁾ denn auch die Entscheidungen allgemeiner Kirchenversammlungen sind in Kants Augen „Verbrechen wider die Natur der Menschheit, deren Aufgabe im Fortschritt bestehe, und daher von vorne herein null und nichtig“. ⁴⁾ Für seine Philosophie fordert er aber doch, daß ihr „kein Wechsel der Meinungen, keine Ausbesserungen oder ein anders geformtes Lehrgebäude bevorstehe, sondern daß das System der Kritik, auf einer völlig gesicherten Grundlage ruhend, für immer befestigt und auch für alle zukünftigen Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich sei.“⁵⁾

Dem Papsttume insbesondere macht Kant den Vorwurf der Herrschsucht, weil es „durch die Zauberrute seines angedrohten Bannes Könige wie Kinder regiere“;⁶⁾ außerdem sei es habüchtig und lichtscheu. „Im Schattenreich, im unbegrenzten Land der hypochondrischen Dünste, Ammenmärchen und Klosterwunder,“ sagt Kant, „hat das heilige Rom einträglliche Provinzen; die zwei Kronen des unsichtbaren Reiches stützen die dritte als das hinfallige Diadem seiner irdischen Hoheit und die Schlüssel, welche die beiden Pforten der anderen Welt aufthun, öffnen zugleich sympathetisch die Kasten der gegenwärtigen“. ⁷⁾

Ebenso tadelnswert ist in Kants Augen die ganze Hierarchie, das gesamte „Pfaffentum“. Er schildert es also: „Das Pfaffentum ist die Verfassung einer Kirche, insofern in ihr ein Fetischdienst regiert, welches allemal da anzutreffen ist, wo nicht Prinzipien der Sittlichkeit, sondern statutarische Gebote, Glaubensregeln und die Observanzen die Grundlage und das Wesentliche desselben ausmachen . . . wobei unvermerkt die Gewöhnung an Heuchelei die Redlichkeit und Treue der Untertanen untergräbt, sie zum Scheindienst auch in bürgerlichen Pflichten abwigigt, und wie alle fehlerhaft genommenen Prinzipien das Gegenteil von dem hervorbringt, was beabsichtigt war.“⁸⁾

Die Geistlichen sind Heuchler nach Kant. „Auch der kühnste Glaubenslehrer müßte zittern, wenn man ihm die Frage vorlegen würde: getraust du dich wohl in Gegenwart des Herzenskündigers mit

¹⁾ Ebend. S. 195. — ²⁾ Ebend. S. 140.

³⁾ Was ist Aufklärung VII, S. 145. — ⁴⁾ Ebend. S. 149.

⁵⁾ Intell. Bl. d. A. L. Z. 3. 1799. XI., S. 154 f.

⁶⁾ Relig. innerh., Recl., S. 141. — ⁷⁾ Träume eines Geistersehers, Recl., S. 3.

⁸⁾ Relig. innerh., Recl., S. 194 f.

Verzichtleistung auf alles, was dir wert und heilig ist, dieser Sätze Wahrheit zu betuern?“¹⁾ Dahin gehört auch seine Erklärung: „Wenn es jemand gäbe, der einen solchen Ausspruch — wenn das nicht wahr ist, so will ich verdammt sein — tun könnte, so würde ich raten, sich in Ansehung seiner nach dem persischen Sprichwort von einem Hadgi zu richten: Ist jemand einmal als Pilgrim in Meffa gewesen, so ziehe aus dem Hause, worin er mit dir wohnt; ist er zweimal dort gewesen, so ziehe aus derselben Straße, wo er sich befindet; ist er aber dreimal dort gewesen, so verlasse die Stadt oder das Land, wo er sich aufhält!“²⁾

Schließlich zählt Kant jeden unter die Heuchler, der sich zum Glauben der Kirche bekennt; er sagt nämlich: „Dieses Glauben ist als inneres Bekenntnis eines festen Fürwahrhaltens so wahrhaftig ein Tun, das durch Furcht abgezwungen wird, daß ein aufrichtiger Mensch eher jede andere Bedingung als diese eingehen möchte, weil er etwas dem Gewissen Widerstrebendes durch die Deklaration tun würde, von deren Wahrheit er nicht überzeugt ist.“³⁾

In derselben Richtung bewegt sich seine Warnung vor Glaubenswechsel; denn „die erste Religion hängt nicht von mir ab, und jeder zweifelt, welche von den historischen Religionen die wahre ist“.⁴⁾

Wie niedrig er die priesterliche Tätigkeit einschätzt, können wir aus seinen Worten schließen: „Habe ich einen Seelsorger, der für mich ein Gewissen hat, so brauche ich mich nicht selbst zu bemühen; ich habe nicht nötig zu denken, wenn ich nur — bezahlen kann“.⁵⁾ Die Geistlichen bilden für ihn eben „eine Obskurantenzunft“⁶⁾ und eine Gesellschaft von meist charakterlosen Menschen, weil sie „dem Herrn des Himmels dienen, aber auch den Gebietern der Erde den Hof machen wollen“.⁷⁾

Höchst peinlich berührt es wohl jedermann, daß Kant für das Glaubensleben, das in der Kirche herrscht, alles Verständnis fehlt und daß er einen solchen Ton gegen die kirchlich-treuen Priester und Laien anzuschlagen für gut findet. Verwundert fragt man sich wohl, ob Kant bloß für sich eine Ueberzeugung in Anspruch nehme und Andersdenken ab spreche.

Bei einem so niedrigen Standpunkt und zahllosen Vorurteilen bekämpft Kant natürlich auch die Jesuiten. Besonders wirft er ihnen vor, daß sie die Moral verderben sowohl durch ihre Lehre von *reservatio mentalis*⁸⁾ als auch durch ihren Satz: Der Zweck heiligt die

¹⁾ Ebend. S. 206. — ²⁾ Ebend. Anm. — ³⁾ Ebend. S. 184. — ⁴⁾ Ebend. S. 143, Anm. — ⁵⁾ Was ist Aufklärung? VII, S. 145. — ⁶⁾ Ueber d. Buchmacherei VII, S. 319.

⁷⁾ Anthropologie in pragmat. Hins. VII, Abt. 2, S. 225.

⁸⁾ Zum ewigen Frieden, Recl., S. 5.

Mittel.¹⁾ Diese Beschuldigungen erhebt, ohne den geringsten Versuch, sie zu begründen, ein Mann, der sich nicht scheut, zu behaupten, ein Geistlicher wäre verbunden, vor seiner Gemeinde „nach dem Symbol der Kirche, der er dient, zu predigen, aber als Gelehrter habe er volle Freiheit, ja den Beruf, über das Fehlerhafte in jenem Symbol aufzutreten.“²⁾

Diese krankhafte Abneigung Kants gegen die Kirche geht nicht bloß auf die katholische, sondern auch auf die protestantische; ja, letztere fährt noch schlechter bei ihm, wenigstens insofern er den Katholiken mehr Toleranz zutraut, als den Protestanten. So wird man folgende Stelle aufzufassen haben: „Katholisch heißt jene Kirche, welche ihren Kirchenglauben für allgemein verbindende ausgibt, protestantisch die Kirche, welche sich gegen diesen Anspruch verwahrt, obgleich sie ihn selbst gerne ausüben möchte, wenn sie könnte. Der aufmerksame Beobachter wird manche rühmliche Beispiele von protestantischen Katholiken und dagegen noch mehrere anstößige von erzkatholischen Protestanten antreffen; letztere stechen von den ersteren sehr ab, jedoch nicht zu ihrem Vorteil.“³⁾

Geistigkeit und Unsterblichkeit der Menschenseele.

In ganz ähnlicher Weise wie gegen die rationale Theologie tritt Kant gegen die rationale Psychologie auf, womit die Eschatologie auf das engste verbunden ist. Vor allem erhebt er den Vorwurf, die gewöhnlichen Beweise für die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Menschenseele beruhten auf falschen Schlüssen, seien also nur Paralogismen; solche ließen sich nicht weniger als vier nachweisen: 1. Der Paralogismus der Substantialität,⁴⁾ 2. der der Simplität oder Einfachheit,⁵⁾ 3. der Paralogismus der Personalität oder Persönlichkeit,⁶⁾ endlich 4. der der Idealität,⁷⁾ welcher hier weniger in Betracht kommt.

Doch Kants Angriffe auf die traditionelle Psychologie prallen an derselben wirkungslos ab; denn seine Einwendungen sind keine sachlichen und speziellen, sondern Folgerungen aus seiner irrtümlicherweise als richtig angenommenen Erkenntnislehre. Wäre es richtig, daß es für den Menschen keine Erkenntnis des Uebersinnlichen gibt, so bliebe allerdings die Seele uns notwendig verschlossen.⁸⁾ Außerdem haben ihm Gutberlet und Willmann zwei arge Mißgriffe nachgewiesen. Gut-

¹⁾ Metaphys. d. Sitten IX, S. 77.

²⁾ Was ist Aufklärung? VII, S. 143. — ³⁾ Relig. innerh., Recl., S. 115.

⁴⁾ Reine Vernunft, Recl., S. 297 ff. — ⁵⁾ Ebend. S. 300 ff. — ⁶⁾ Ebend. S. 307 ff.

⁷⁾ Ebend. S. 311 ff.

⁸⁾ Gutberlet, Psychologie, S. 272.

berlet¹⁾ macht aufmerksam, wie Kant gerade bezüglich des Hauptpunktes von einer ganz falschen Voraussetzung ausgehe, nämlich von der Ansicht, die traditionelle Psychologie habe den Satz sich zu eigen gemacht: „Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subjekt unserer Urteile ist und daher nicht als Bestimmung eines anderen gebraucht werden kann, ist Substanz.“ Tatsächlich pflegt aber die von Kant angegriffene Richtung die Substantialität der Seele vorzüglich aus der Kontinuität unseres Ichs zu beweisen und aus der Tatsache, daß wir uns des Ichs als des realen Trägers aller psychischen Akte bewußt sind, während diese Akte hinwiederum als Zuständigkeit eine Substanz fordern, deren modi sie sind. Willmann²⁾ tut dar, wie Kant als Vertreter der von ihm bekämpften Philosophie vorzugsweise Wolff betrachtet und nun alle Ungeschicklichkeiten Wolffs auf das Konto der reinen Vernunft oder der traditionellen Psychologie setzt; Wolff hatte nämlich die Psychologie in rationelle und empirische Psychologie geteilt, in der Ausführung aber leichtbegreiflicherweise auch in den ersten Abschnitt Erfahrungstatsachen benützt, was ihm Kant nicht erlauben will.

Nicht minder schwerwiegend ist der Widerspruch, in welchem Kants Darlegungen über unsere Seelenkenntnis mit seinen früheren Ausführungen stehen. Willmann schreibt darüber: „Die Seele ist nicht sinnlich; daher kommt ihr gegenüber nicht der kühne Realismus der Kategorienlehre zur Anwendung, sondern der spröde Nominalismus, welcher Logik und Physik streng gegen einander absperrt. Selbst im sprachlichen Ausdruck zeigt sich der Wechsel des Standpunktes: in der Kategorienlehre hat das Wort Form einen vollen Klang; sie ist ja die Gabe des Geistes, die den sinnlichen Stoff zur Welt macht; in dem Abschnitt über die Paralogismen hingegen ist das Wort ganz entwertet. Die Identität des Selbst ist bei der Deduktion der Kategorieen ein gültiger Begriff, jetzt wird die Identität in Abrede gestellt, da auf sie Schlüsse zu gunsten der Realität der Seele gebaut werden könnten.“³⁾

Wie oben bezüglich der Theologie will Kant auch mit der Leugnung der spekulativen Erkenntnis der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele diese Eigenschaften selbst nicht in Abrede stellen. Schwankungen in seiner Stellungnahme zum Seelenproblem sind freilich zu verzeichnen.

Im Jahre 1797 schrieb er in der „Metaphysik der Sitten“ also: „Weder durch Erfahrung noch durch Vernunftschlüsse werden wir darüber belehrt, ob der Mensch eine Seele habe oder ob nicht vielmehr das Leben eine Eigenschaft der Materie sein möge.“⁴⁾ Ungefähr 10 Jahre

¹⁾ Ebend. — ²⁾ Willmann, Gesch. des Idealismus. 3. Bd. Braunschweig 1897. S. 435.

³⁾ Ebend. S. 437. — ⁴⁾ IX, S. 269.

vorher hatte er in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften“ ganz bestimmt erklärt, die Materie als solche sei leblos und der Hylozoismus bedeute den Tod aller Naturphilosophie;¹⁾ im Jahre 1790 bezeichnete er in der „Kritik der Urteilskraft“ den Satz von der lebendigen Materie als inneren Widerspruch und die Autokratie der Materie als ein Wort ohne Bedeutung.²⁾ Zuletzt bekennet er sich 1804 in der Abhandlung „Ueber die wirklichen Fortschritte in der Metaphysik“ zu der Ansicht: „Daß der Mensch nicht ganz und gar Körper sei, läßt sich, wenn diese Erscheinung als Sache an sich selbst betrachtet wird, strenge beweisen, weil die Einheit des Bewußtseins, die in jeder Erkenntnis, mithin auch in der seiner selbst notwendig angetroffen werden muß, es unmöglich macht, daß Vorstellungen unter viele Subjekte verteilt, Einheit des Gedankens ausmachen sollten. Daher kann der Materialismus nie zum Erklärungsgrund der Natur unserer Seele werden.“³⁾

Die Grundanschauung des kritischen Systems ist aber der Gedanke, man könne den Satz, die Seele sei eine Substanz, wohl gelten lassen, nicht in der Realität, sondern in der Idee; die Seele als einfach zu denken, solle ganz wohl erlaubt sein, um nach dieser Idee eine vollständige und notwendige Einheit aller Gemütskräfte zu gewinnen.⁴⁾

So ist nach Kant auch die Unsterblichkeit der Seele ein transzendenter Gedanke, der nichts Unmögliches enthält, zudem auch ein Postulat der praktischen Vernunft,⁵⁾ denn die Seele müsse unsterblich sein, damit sie Lohn oder Strafe erhalte, genau nach den Forderungen der Gerechtigkeit, denen hienieden nicht immer Genüge getan werde.

Auch von einem anderen Gesichtspunkte aus gelangt Kant zum Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, nämlich in folgender Weise: „Die Bewirkung des höchsten Gutes in der Welt ist das notwendige Objekt eines durch moralische Gesetze bestimmten Willens; in diesem aber ist die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze, d. i. Heiligkeit, die oberste Bedingung des höchsten Gutes. Kein vernünftiges Wesen in der Sinnenwelt ist jedoch deren fähig, also ist ein unendlicher Progressus zu jener völligen Angemessenheit nötig, dieser unendliche Progressus seinerseits ist aber nur unter der Voraussetzung einer ins unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens möglich.“⁶⁾

In diesem Gedanken wird Kant gestärkt durch ein Naturgesetz, das er in die Worte kleidet: „Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind be-

¹⁾ V, S. 408. — ²⁾ Recl. S. 279. 310 u. 311. — ³⁾ I, S. 551. — ⁴⁾ Reine Vernunft, Recl., S. 299. — ⁵⁾ Prakt. Vernunft, Recl., S. 161. — ⁶⁾ Prakt. Vernunft, Recl., S. 146 f.

stimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig zu entwickeln. Bei allen Tieren bestätigt dies die äußere sowohl als innere oder zergliedernde Beobachtung. Ein Organ, das nicht gebraucht werden soll, eine Anordnung, die ihren Zweck nicht erreicht, ist ein Widerspruch in der teleologischen Naturlehre.“¹⁾

Als er „Die Träume eines Geistersehers“ herausgab, war Kant von der Notwendigkeit des moralisch gewissen Glaubens an die Unsterblichkeit so sehr überzeugt, daß er schrieb: „Es hat wohl niemals eine rechtschaffene Seele gelebt, welche den Gedanken hätte ertragen können, daß mit dem Tode alles zu Ende sei, und deren edle Gesinnung sich nicht zur Hoffnung der Zukunft erhoben hätte.“²⁾

Schön und innig schreibt er einer Mutter, deren Sohn in der Blüte der Jahre gestorben, zu ihrem Troste: „Der Weise richtet seine Aufmerksamkeit vornehmlich auf seine große Bestimmung jenseits des Grabes; er ist bereit, sich mit christlicher Resignation zu ergeben auf den Befehl des Allerhöchsten, wenn es ihm gefällt, mitten unter allen Bestrebungen ihn von der Bühne abzurufen. . . . Wie oft ist nicht dieses die größte Günst des Himmels gewesen. Die demüthige Entsagung unserer eigenen Wünsche, wenn es der weisesten Vorsehung gefällt, anders zu beschließen, und die christliche Sehnsucht nach dem großen, seligen Ziele vermögen mehr zur Beruhigung des Herzens als alle Gründe einer trockenen, kraftlosen Beredsamkeit.“³⁾

Kant lehrt auch, jede moralische Handlung des Menschen habe eine Folge und Bedeutung für die Ewigkeit, so daß das Leben in der anderen Welt der moralischen Seite und Würde nach nur eine naturgemäße Fortsetzung des irdischen Lebens und kein außerordentlicher Akt des göttlichen Willens zur Festsetzung der gerechten Vergeltung notwendig sei; die Seele finde dort die gesamten Folgen der hier ausgeübten Sittlichkeit; Gegenwart und Zukunft, Diesseits und Jenseits seien demnach wie aus einem Stück.⁴⁾ In gewisser Hinsicht nähert sich damit Kant einem Gedanken, den Jesus dem samaritanischen Weibe gegenüber dahin aussprach, daß das von ihm gereichte Wasser zur Quelle werde, die sprudle in die Ewigkeit (Joh. 4, 14).

Wie läßt aber Kant das Jenseits sich gestalten? Hierüber sagt uns nach Kant die praktische Vernunft: „Wir können nur aus unserem Lebenswandel schließen, ob wir Gott wohlgefällige Menschen sind oder nicht; und da derselbe mit diesem Leben zu Ende geht, so schließt sich auch für uns die Rechnung, deren Fazit es allein geben muß, ob wir

¹⁾ Idee zu einer allg. Gesch. VII, S. 319. — ²⁾ Träume, Recl., S. 67.

³⁾ VII, S. 130. — ⁴⁾ Träume, Recl., S. 24 ff.

uns für gerechtfertigt halten können oder nicht.“¹⁾ Jene, welche sich für gerecht halten können, werden ohne Zweifel ewig selig; werden aber die anderen ebenso ewig verdammt oder verfallen sie nur einer endlichen Strafe? Kant will diese Frage unter „die Kinderfragen“ zählen²⁾ und gibt den Rat, der Mensch solle, da weder Vernunft Einsicht noch Schriftauslegung darüber dogmatisch entschieden, angewiesen werden, aus seinem bisherigen sittlichen Zustand sich einen Begriff vom künftigen Zustand zu machen und darauf als auf die natürlich vorherzusehenden Folgen zu schließen; dann werde „die Unabsehbarkeit der Reihe derselben unter der Herrschaft des Bösen für ihn dieselbe moralische Wirkung haben als von der angekündigten Ewigkeit erwartet werden kann.“³⁾

Kant will demnach zwischen ewig und zeitlich das Wort unabsehbar als Mittelding setzen. Bei aller Unentschiedenheit und Gezwungenheit der Sprache läßt sich eine Geneigtheit, die Hölle als ewig dauernd zu bezeichnen, nicht verkennen. Deutlicher tritt dies zutage, wenn er von einer zeitlichen Hölle keine rechte moralische Wirkung erwartet, weil alsdann gar manche sich sagen würden: „so hoffe ich, ich werde es aushalten können.“⁴⁾

Dieselbe Neigung zeigte Kant auch noch zwei Jahre später, indem er nämlich 1795 in seiner Abhandlung „über das Ende aller Dinge“ also schrieb: „Das System des Unitarismus (nach dem alle Menschen schließlich selig werden) sowohl als das des Dualisten (nach welchem ein Teil ewig verdammt wird) übersteige, als Dogma betrachtet, das spekulative Vermögen der menschlichen Vernunft; in praktischer Absicht werde das zunehmende das dualistische sein müssen, ohne doch ausmachen zu wollen, welches von beiden in theoretischer und bloß spekulativer Hinsicht den Vorzug verdiene, zumal das unitarische zu sehr in gleichgiltige Sicherheit einzuwiegen scheint.“⁵⁾

Auch von seiten Gottes liegt nach Kant kein Grund vor, die Ewigkeit der Hölle in Abrede zu stellen: „Einer höchsten Weisheit kann man nicht einen höchsten Zweck beilegen, der nur auf Gütigkeit gegründet wäre; diejenigen, welche den höchsten Zweck in die Ehre Gottes setzten, haben den besten Ausdruck — anderwärts weicht Kant davon ab⁶⁾ — gefunden; nichts ehrt Gott mehr, als die Achtung für sein Gebot.“⁷⁾

Hierher gehört auch seine Erklärung: „Der letzte Zweck der Welterschöpfung ist nicht die Glückseligkeit der vernünftigen Wesen in ihr — nach Kant sind auch manche Gestirne von solchen bewohnt —, sondern

¹⁾ Relig. innerh., Recl., S. 73, Anm. — ²⁾ Ebend. S. 71, Anm. — ³⁾ Ebenda S. 72, Anm. — ⁴⁾ Ebenda S. 71, Anm. — ⁵⁾ VII, S. 415.

⁶⁾ Ueber den wirkl. Fortsch. in der Metaphys. I, S. 548.

⁷⁾ Prakt. Vernunft, Recl., S. 157.

das höchste Gut, welches jenem Wunsche noch eine Bedingung, nämlich die, der Glückseligkeit würdig zu sein, d. i. die Sittlichkeit ebender selben Wesen, hinzugefügt.“¹⁾ Diese Ansicht wiederholt er später also: „Glückseligkeit ist nicht einmal ein Zweck der Natur in Ansehung des Menschen, weit gefehlt, daß sie ein Endzweck der Schöpfung sei.“²⁾

Doch weiß Kant u. a. folgenden eigentümlich uns anmutenden Grund gegen die Ewigkeit der Hölle vorzubringen, nämlich die Befürchtung, bei einem solchen Dogma müsse schließlich gar oftmals — völlige Straflosigkeit nach dem ruchlosesten Leben angenommen werden. Folgende Erwägung führt Kant zu dieser Annahme: „Da in den Augenblicken der späteren Reue, beim Tode des Menschen der um Rat und Trost befragte Geistliche es doch grausam und unmenschlich finden muß, ihm seine ewige Verdammnis anzukündigen und er zwischen dieser und der völligen Lossprechung kein Mittleres statuiert, sondern ewig oder gar nicht gestraft, so muß er ihm Hoffnung zum letzteren machen, d. h. ihn in der Geschwindigkeit zu einem Gott gefälligen Menschen umzuschaffen versprechen.“³⁾ In dieses allerdings unnatürliche Dilemma kommen aber keineswegs alle christlichen Geistlichen, sicher nicht der katholische, da er „ein Mittleres statuiert“. So wird Kant unwillkürlich ein Verteidiger der Lehre von einem Fegfeuer oder einem Reinigungsort. Da aber Kant keine definitive Lösung unserer Frage geben will, so mahnt er „so zu handeln, als ob ein anderes Leben und der moralische Zustand, mit dem wir das gegenwärtige schließen, samt seinen Folgen beim Eintritt in dasselbe unabänderlich sei“.⁴⁾

Ueber das Gute und Böse.

Die Moral Kants wird von zwei Begriffen beherrscht: von der Autonomie und dem kategorischen Imperativ, die beide sehr eng zusammenhängen. Entsprechend seiner Erkenntnislehre, nach welcher der Verstand der Erscheinungswelt Gesetze vorschreibt, soll auch der Wille kein Gesetz von außen her empfangen, sondern einzig und allein sich selbst bestimmen, sich selbst Gesetz sein. Um Kants eigene Worte zu gebrauchen, ist ihm Autonomie „die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst ein Gesetz ist; das Prinzip der Autonomie ist also nicht anders zu wählen als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz mitbegriffen seien; wenn

¹⁾ Ebend. S. 156. — ²⁾ Urteilskraft, Recl., S. 329, Anm.

³⁾ Religion innerh., Recl., S. 71, Anm.

⁴⁾ Das Ende aller Dinge, 1795, VII, S. 415.

aber der Wille irgend worin anders als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung, mithin wenn er über sich selbst hinausgehend in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objekte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit Heteronomie heraus. Der Wille gibt alsdann sich nicht selbst, sondern das Objekt gibt durch sein Verhältnis zum Willen diesem das Gesetz. Dies Verhältnis läßt aber nur hypothetische Imperative möglich werden: ich sollte etwas tun, weil ich etwas anderes will".¹⁾

Demgegenüber preist Kant den kategorischen Imperativ: „Dieser ist nur ein einziger, nämlich folgender: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“,²⁾ oder m. a. W.: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte“. ³⁾

Die Anwendbarkeit und Richtigkeit dieses Grundsatzes veranschaulicht Kant an einigen Beispielen. Ein Unglücklicher erklärt etwa: ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, wenn das Leben mehr Uebel droht als es Annehmlichkeiten verspricht, es mir abzusprechen; diese Maxime kann unmöglich als allgemeines Naturgesetz gelten; demnach ist der Selbstmord unerlaubt.⁴⁾ Deshalb verpönt Kant jede Heteronomie; keine Form derselben gründe Verbindlichkeit; vielmehr sei jede der Sittlichkeit entgegen.

Insbesondere bekämpft er den Eudämonismus, weil er „die Sittlichkeit in den Gefinnungen mit der Wurzel ausrotte“. ⁵⁾ Allerdings gibt er zu, daß glücklich sein „das notwendige Verlangen eines jeden vernünftigen, aber endlichen Wesens, also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens“ sei; wenn aber Glückseligkeit als Gesetz aufgestellt würde, so hätte der Wille bald dieses, bald jenes im Auge. ⁶⁾

Auch die theonome Moral, die sich auf Gottes Willen stützt, findet bei Kant keine Annahme; denn alsdann würde Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät uns unablässig vor Augen liegen; Uebertretung würde zwar vermieden, die gute Gefinnung aber nicht erzeugt; die meisten würden aus Furcht gesetzmäßig handeln, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht. ⁷⁾ Eigentümlich, daß Kant sich selbst hierin widerlegt! Bezüglich der Einwirkung Gottes und der Ewigkeit auf die Moralität hatte er einige Jahre früher (1766) gerade das Gegenteil von obiger Ansicht geschrieben, nämlich die Erfahrung lehre, daß

¹⁾ Grundl. zur Metaph. der Sitten, VIII, S. 71 f. — ²⁾ Ebend. S. 47.

³⁾ Ebend. S. 67. — ⁴⁾ Ebend. S. 48 f. — ⁵⁾ Praktische Vernunft, Recl., S. 87. Vgl. ebenda S. 36. — ⁶⁾ Ebend. S. 29. — ⁷⁾ Ebend. S. 175 f.

„so viele, welche von der künftigen Welt belehrt und überzeugt seien, gleichwohl dem Laster und der Niederträchtigkeit ergeben“¹⁾ wären. Hinsichtlich des zweiten hier behandelten Punktes kam Kant kurze Zeit nachher zur gegenteiligen Anschauung, d. h. daß es eine höchst edle sittliche Furcht gebe. „Man kann,“ schreibt er, „einen Gegenstand als furchtbar betrachten, ohne sich vor ihm zu fürchten, wenn wir ihn nämlich so beurteilen, daß wir uns bloß den Fall denken, da wir ihm etwa Widerstand leisten wollten, und daß alsdann jeder Widerstand bei weitem vergeblich sein würde. So fürchtet der Tugendhafte Gott, ohne sich vor ihm zu fürchten.“²⁾

Zugleich mit dem Willen Gottes läßt Kant auch die göttliche Belohnung und Bestrafung als sittliche Bestimmungsgründe in Wegfall kommen; sie dünken ihm „als Maschinenwerk in der Hand eines höheren Wesens“, womit ein Mechanismus gegeben sei, der die Freiheit aufhebe.³⁾ Wenn möglich noch radikaler äußert sich Kant 1793 dahin, daß der Mensch weder der Idee eines anderen Wesens über ihm bedürfe, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten; es wäre nur seine eigene Schuld, wenn sich ein solches Bedürfnis vorfände.⁴⁾

Diese schroffe Ablehnung der theologischen Moral läßt sich nur durch Kants Meinung erklären, die göttlichen Gebote würden von ihr bloß als „willkürliche, für sich selbst zufällige Verordnungen eines fremden Willens“⁵⁾ aufgefaßt und behandelt. Doch soll die Moral nach Kant zur Religion führen; denn einerseits verlange das moralische Gesetz die Verwirklichung des höchsten Gutes, anderseits ist dies außerhalb der Macht der Menschen gelegen; deshalb müsse „ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen“ angenommen werden, welches die beiden Elemente des höchsten Gutes (Tugend und die ihr entsprechende Seligkeit) vereinigen könne.⁶⁾

Für seine Autonomie beruft sich Kant auch — auf das Christentum. Er schreibt darüber: „Das christliche Prinzip der Moral ist nicht theologisch, mithin Heteronomie, sondern Autonomie, weil sie die Erkenntnis Gottes und seines Willens nicht zum Grunde dieser Gesetze, sondern nur der Gelangung zum höchsten Gute, unter der Bedingung der Befolgung derselben macht und selbst die eigentliche Triebfeder zur Befolgung der ersteren nicht in den gewünschten Folgen derselben, sondern in der Vorstellung der Pflicht allein setzt.“⁷⁾

¹⁾ Träume eines Geistersehers, Recl., S. 67. — ²⁾ Urteilskraft, Recl., S. 115.

³⁾ Praktische Vernunft, Recl., S. 46. — ⁴⁾ Ebend. S. 3. — ⁵⁾ Ebend. S. 155.

⁶⁾ Religion innerh., Recl., S. 5 f. — ⁷⁾ Pratt. Vernunft, Recl., S. 155.

Kant fordert ferner, daß das Gute einzig aus Pflicht getan werde, demnach auch „ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, mit Abweisung derselben und mit Abbruch aller Neigungen“. ¹⁾ So kommt er zu dem Satze: „Das Prinzip der Apathie, daß nämlich der Weise niemals im Affekt, selbst nicht in dem des Mitleids, mit den Uebeln seines besten Freundes sein müsse, ist ein ganz richtiger und erhabener Grundsatz der stoischen Schule; denn der Affekt macht mehr oder weniger blind“. ²⁾ Deshalb wäre „das Gefühl der weichherzigen Theilnehmung wohl denken- den Menschen lästig“; ³⁾ es sei zwar schön, aber noch nicht echt moralisch, aus Liebe den Menschen Gutes zu tun; überhaupt wäre ein Gebot, etwas gerne zu tun, ein Widerspruch. ⁴⁾ Vollauf hat Kant dafür die bekannten Spottverse verdient:

Gern dien' ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.
Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann tun, was die Pflicht dir gebeut.

Ebenso extrem ist Kants Ansicht, es gebe keine verdienstlichen Handlungen, sondern nur durch das Gesetz der Pflicht gebotene; denn sonst würde „eine windige, übersfliegende phantastische Denkungsart“ im Menschen erwachen. ⁵⁾ Er schreibt geradezu: „Taten der Aufopferung bewundern, ist nicht die rechte Stimmung, sondern eine Abstimmung unseres Gefühls für die Pflicht; denn so tugendhaft jemand auch sei, so ist doch alles Pflicht“. ⁶⁾ Nach einem halben Jahrzehnt unterschied Kant doch in der „Metaphysik der Sitten“ das meritum als dasjenige, was der Mensch pflichtmäßig mehr tut, als wozu er nach dem Gesetze gezwungen werden kann, vom debitum als demjenigen, was er nur gerade dem letzteren gemäß tut. ⁷⁾

Ueber die Genesis des Guten und des Bösen im Menschen verbreitet sich Kant ebenfalls. In seiner Pädagogik schrieb er in Anlehnung an Rousseau: „Die Keime, die im Menschen liegen, müssen nur immer mehr entwickelt werden; denn die Gründe des Bösen findet man nicht in den Naturanlagen des Menschen. Das nur ist die Ursache des Bösen, daß die Natur nicht unter Regeln gebracht wird; im Menschen liegen nur Keime zum Guten“. ⁸⁾ Früher gab er einem Kapitel in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft“ die Ueberschrift: „Der Hang zum Bösen in der menschlichen Natur“, der zwar angeboren sein könne, aber doch als solcher nicht vorgestellt werden dürfe, sondern

¹⁾ Ebend. S. 88. — ²⁾ Anthropol. in pragm. Hins. VII, Abt. 2, S. 173.

³⁾ Prakt. Vernunft, Recl., S. 142. — ⁴⁾ Ebend. S. 100 f. — ⁵⁾ Ebend. S. 103.

⁶⁾ Religion innerh., Recl., S. 51, Bgl. 74. — ⁷⁾ XI, S. 29. — ⁸⁾ IX, S. 377.

nur als vom Menschen sich selbst zugezogen.¹⁾ Aber die Art und Weise, wie der Mensch zu diesem „radikal Bösen“ oder zu diesem „faulen Flecken unserer Gattung“ gekommen sei, bleibt für Kant ein unlösbares Rätsel, auf jeden Fall will er aber die Annahme einer Vererbung von seiten der ersten Eltern als die „unschicklichste“ Lösung verwerfen.²⁾

Die Befehrung des Menschen ist sehr schwer; sie erfolgt durch eine Art „Revolution“ im Innern, durch die Aufnahme der moralischen Maxime in die Gesinnung, welcher Vorgang von Kant auch „Wiedergeburt“ genannt wird.³⁾ Es gilt aber auch, die Hingabe an die Pflicht zu pflegen, deshalb soll der Mensch von Jugend auf täglich sein Gewissen erforschen;⁴⁾ denn „nur die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis bahnt den Weg zur Vergötterung“.⁵⁾

Wird aber der Mensch allein das Gute fertig bringen und vollenden oder braucht er hierzu die göttliche Gnade? Nachdem durch das Christentum der letztere Begriff eingeführt war und eine große Bedeutung gewonnen, konnte ihn Kant nicht umgehen. Hören wir deshalb seine Ansichten hierüber im folgenden Abschnitt.

Die christlichen Gnadenmittel.

Im Jahre 1788 stellte Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft“ die Moral des Christentums über die der Stoiker auch deshalb, weil die griechischen Philosophen einzig auf eigene Kraft bauten, das Evangelium aber auf Hilfe von oben hinweise.⁶⁾ Einige Jahre später, 1793, urteilt er also: „Was der Mensch im moralischen Sinne ist, dazu muß er sich selbst machen . . . Gesezt, zum Gut- oder Besserwerden sei noch eine übernatürliche Mitwirkung nötig, so mag diese nur in der Verminderung der Hindernisse bestehen oder auch positiver Beistand sein, der Mensch muß sich vorher würdig machen, zu empfangen und diese Beihilfe annehmen.“⁷⁾ Im Kantischen System war der Mensch eben viel zu hoch gestellt, als daß noch für eine zuvorkommende Gnade Platz gewesen wäre.

Etwas später verwirft er die Gnade und deren Erwartung vollständig, weil außerdem das Gute nicht unsere, sondern die Tat eines anderen Wesens würde, ein Vorwurf, der die kirchliche Lehre nicht trifft, wie schon der Katechismus lehrt.

Konsequent ist es, wenn Kant bei einem solchen Gnadenbegriff auch die christlichen Gnadenmittel nicht versteht. Er will zwar die haupt-

¹⁾ Religion innerh., Recl., S. 27. — ²⁾ Ebend. S. 40. — ³⁾ Ebend. S. 48 ff.

⁴⁾ Päd. IX, S. 438. — ⁵⁾ Metaphysik d. Sitten, IX, S. 295.

⁶⁾ Prakt. Vernunft, Recl., S. 153, Anm. — ⁷⁾ Religion innerh., Recl., S. 46.

sächlichsten gelten lassen, aber erst nachdem er sie gemäß seinem Verhalten gegenüber dem Historischen im Kirchenglauben ganz umgedeutet und sie eben dadurch auch ihrer Kraft beraubt hat. Vom Gebete will er „den Geist des Gebetes“ gepflegt wissen, d. h. nach ihm „den herzlichen Wunsch, Gott in allem unserem Tun und Lassen wohlgefällig zu sein“; ¹⁾ das Beten aber als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel ist ihm ein „abergläubischer Wahn, ein Fetischmachen“ ²⁾ und niedrige Heuchelei, indem dabei „vorausgesetzt werden müsse, daß derjenige, der betet, gewiß überzeugt ist, daß Gott existiere. Daher komme es auch, daß solche, die schon große Fortschritte im Guten gemacht haben, aufhören zu beten, denn Redlichkeit gehöre zu den ersten Maximen, und daß jene, welche man betend findet, sich schämen“. ³⁾ Kant hält es nicht unter seiner Würde, Spott und Hohn über jemanden auszugießen, der beim Beten oder nur bei der Gebärde des Betens getroffen werde, indem derselbe unfehlbar den Verdacht erwecke, als habe er eine Anwandlung von Wahnsinn. ⁴⁾ Ja, er läßt sich sogar herbei, die Trivialität eines anderen zu verbreiten: „Devotion, wenn sie lange in den mechanischen Andachtsübungen diszipliniert und gleichsam darin erstarrt ist, bringt in ein ganzes Volk Nationalzüge. So spricht Hr. Fr. Nicolai von fatalen gebenedeiten Gesichtern in Baiern“. ⁵⁾

Doch findet sich andererseits in seinem Nachlaß ein Fragment des Inhalts, die Frömmigkeit sei das Mittel des Komplements der moralischen Bonität zur Heiligkeit. ⁶⁾ Den Besuch der Kirche empfiehlt Kant, aber nur unter zwei Voraussetzungen: vor allem dürften dabei nicht Förmlichkeiten verlangt werden, die auf Idololatrie führen, z. B. „gewisse Anbetungen Gottes in der Persönlichkeit seiner unendlichen Güte unter dem Namen eines Menschen“ — damit kann selbstverständlich nur Jesus Christus gemeint sein — ferner müsse die Meinung ausgeschlossen sein, als habe Gott damit besondere Gnaden verbunden. ⁷⁾

Bezüglich der Taufe geht seine Meinung dahin, daß sie als feierliche Einweihung zur Kirchengemeinschaft große Pflichten auflege; die Lehre jedoch, sie wäsche alle Sünden auf einmal ab, nennt er einen „fast mehr als heidnischen Aberglauben“. ⁸⁾ Desgleichen hält er den Glauben, die Kommunion spende Gnade, für einen Wahn, der dem Geist der Religion widerstreite; doch wünscht er deren Beibehaltung, um „die

¹⁾ Religion innerh., Recl., S. 212. — ²⁾ Ebend. — ³⁾ Nachlaß XI, S. 269.

⁴⁾ Religion innerh., Recl., S. 213. Anm. — ⁵⁾ Anthropol. in pragmat. Hins., VII, 2. Abt., S. 234. — ⁶⁾ XI, S. 227. — ⁷⁾ Religion innerh., Recl., S. 216 f.

⁸⁾ Ebend., S. 217 f.

Gemeinde zu der darunter vorgestellten sittlichen Gesinnung der brüderlichen Liebe zu beleben“. ¹⁾ Ueberhaupt scheinen ihm diejenigen, welche Gnadenmittel gebrauchen, der Zauberei oder dem Fetischdienst ergeben zu sein, weil sie „durch ganz natürliche Mittel übernatürliche Wirkungen zuwege bringen wollen“. ²⁾

Die so naheliegende Lösung, daß Gott aus guten Gründen natürliche Mittel zu Trägern und Werkzeugen übernatürlicher Wirkungen berufen hat, gilt bei Kant nicht. Seine scharfen Angriffe erklären sich nur einigermaßen aus einer ganz verkehrten Vorstellung von den Sakramenten und Uebungen der Kirche; er sieht in ihnen „tatlose Entsündigungen, die den Mangel guter Handlungen ersetzen sollen“, bloße Aeußerlichkeiten, die das Wohlgefallen Gottes herabzaubern möchten, ohne daß der Mensch aktiv beteiligt wäre und sich zum Guten wende, die deshalb den Menschen „in einen ächzenden, moralisch-passiven Zustand“ zu versetzen geeignet seien. ³⁾ Kindermund hätte hierin den großen Philosophen eines besseren belehren können; unterrichtet doch der gewöhnliche Kathismus schon die Kleinen, daß die Sakramente „würdig, d. h. mit gehöriger Vorbereitung“ empfangen werden müssen. Und diese Vorbereitung schließt doch sicher Aktivität, Tätigkeit, sogar oftmals sehr eingreifende Tätigkeiten in sich, so beim Bußsakrament 1. die Gewissenserforschung, 2. die Reue, 3. den Vorsatz, 4. das Sündenbekenntnis, 5. die Genugthuung. Aber gerade auch die Reue bekämpft Kant, ⁴⁾ weil sie nur „eine Vorspiegelung der Besserung“ sei, die zumal am Ende eines Lebens, das mehr oder minder schlimm war, sehr Verdacht erzeuge. Aber nach katholischer Auffassung ist mit der Reue notwendig der Vorsatz verbunden, d. h. der ernstliche Wille, sein Leben zu bessern und nicht mehr zu sündigen.

Kant selbst ist anderwärts dafür eingetreten, wenn ein Mensch durch eine einzige unwandelbare Entschliebung von seinen bösen Wegen umkehre, so sei dies für denjenigen, der den intelligiblen Grund des Herzens durchschaue, für Gott, soviel als wirklich ein guter gottgefälliger Mensch sein. ⁵⁾ Und alle christlichen Philosophen und Theologen stimmen mit Kant überein, wenn er den Satz: Ende gut, alles gut, vor Mißbrauch bewahren und nur für den Fall gelten lassen will, daß der Kranke wirklich ein guter Mensch wird. ⁶⁾

Bei einer solchen Unsumme von Vorurteilen, die Kant bezüglich der Gnadenlehre zeigt, kann es nicht wundern, wenn er auch für Christ-

¹⁾ Ebend. S. 218. — ²⁾ Ebend. S. 192.

³⁾ Ebend. S. 173 f., Anm. 200 f. — ⁴⁾ Vgl. Anthropol. in pragm. Hins., VII, 2. Abt., S. 44; Streit der Fakult., Recl., S. 72.

⁵⁾ Relig. innerh., Recl., S. 50. — ⁶⁾ Ebend. S. 72. Anm.

liche Askese kein Verständniß hat, wie für Fasten, Kasteiungen oder für das Ordenswesen. In seinen Augen ist es nur Schwärmerei, sich aus Gründen der Selbstdisziplin der Lebensfreuden berauben, viel besser wäre es, einen animus strenuus et hilaris anzustreben, mit dem man seine Pflichten erfülle.¹⁾ Darnach meint er wirklich, christliche Askese sei gleichbedeutend mit düsterem oder finsterem Wesen und schließe freudige, allseitige Pflichterfüllung aus. Nur krankhaft kann vollends die Ansicht genannt werden, die er vom Mönchtum dahin ausgesprochen, daß es „grimmen Haß gegen die Tugend“ erzeuge.²⁾

Ebenso unbegründet ist Kants Beschuldigung gegen die Lehre von der Rechtfertigung, wenn man wenigstens die katholische Theorie hierüber im Auge hat. Er schreibt nämlich: „Es ist gar nicht einzusehen, wie ein vernünftiger Mensch, der sich straffschuldig weiß, im Ernste glauben könne, er habe nur nötig, die Botschaft von einer für ihn geleisteten Genugthuung zu glauben und sie utiliter anzunehmen, um seine Schuld als getilgt anzusehen.“³⁾ Nach der Lehre der Kirche ist der Glaube nicht der ganze Rechtfertigungsprozeß, sondern nur das erste, aber keineswegs das einzige Moment in demselben.

Unabhängig in der Erkenntnis, unabhängig in seinem Wollen stellt Kant den Menschen hin. Diesem Thron der selbstherrlichen Menschheit soll auch Gott nicht nahen; und wenn Gott denn doch kommen soll, so muß er sich still und ruhig verhalten wie eine Statue, über welche noch dazu weiße Vorhänge einen Schleier geworfen. Das müssen wir schließen aus den Darlegungen Kants, die wir bisher gehört; das sagt er auch noch klar und deutlich selbst, wenn er schreibt: „Da wir nur eine sehr dunkle und zweideutige Aussicht in die Zukunft haben, der Weltregierer uns sein Dasein und seine Herrlichkeit nur mutmaßen läßt, so kann wahrscheinlich sittliche, dem Gesetze unmittelbar geweihte Gesinnung stattfinden.“⁴⁾ Da haben wir also die ungeheuerliche Ueberspannung bestimmt ausgesprochen vor uns: Gott ist der Moralität gefährlich. Das wiederholt Kant mit den Worten: „Eine theologische Moral ist unmöglich, weil Gesetze, welche nicht die Vernunft selbst gibt, nicht moralisch sein können.“⁵⁾

Damit ist die Autonomie bis zu einer geradezu schwindelnden Höhe gehoben; das Unnatürliche ist doch zu groß, als daß es auf die Dauer ertragen werden könnte. Kant schüttelt es stellenweise selbst ab, um wieder auf die Stimme der gesunden Natur zu hören. In einem dieser glücklicheren Augenblicke gesteht er: „Es muß gefragt werden, wie weit können die

¹⁾ Metaphys. d. Sitten, IX, 312. 353. — ²⁾ Ebend. S. 354. — ³⁾ Relig. innerh. Recl., S. 124.

⁴⁾ Prakt. Vernunft, Recl., S. 176. — ⁵⁾ Urteilsth. Recl., S. 390.

inneren moralischen Gründe einen Menschen bringen? Sie werden ihn vielleicht dahin bringen, daß er gut ist, so lange große Versuchungen von ihm ferne bleiben. Aber wenn anderer Ungerechtigkeiten oder der Zwang des Wahns ihm Gewalt antun, alsdann hat diese innere Moralität nicht Macht genug. Er muß Religion haben und vermittlest der Belohnungen des künftigen Lebens sich aufmuntern“. ¹⁾

So stößt Kant mit der einen Hand Gott zurück, mit der anderen sucht er ihn; einerseits lobt er, anderseits verwirft er das Christentum nach seinem moralischen Gehalt. Bei Kant mußte sich dieser Zwiespalt fast notwendig einstellen; denn bei ihm war Theonomie und Autonomie durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt, weil er das Verhältnis zwischen Gott und Welt, zwischen Gottesgebot und Naturgesetz verkehrt auffaßte und innere und äußere Gesetzgebung nicht mit einander vereinigen konnte. Diese Harmonie stand aber schon den ersten christlichen Denkern fest, und wohl die schönste Formel, in welcher sie dieselbe ausdrückten, war ihr Satz, dem menschlichen Logos gehorchen hieße dem ewigen Logos sich unterwerfen; ²⁾ dafür hatten sie eine Stütze in der Schrift ³⁾ und auch in der Ueberzeugung mancher heidnischen Philosophen. ⁴⁾

Diese Einsicht ging auch im Mittelalter nicht unter, sondern wurde gerade von den bedeutenderen Philosophen und Theologen festgehalten und vertieft. So stellt namentlich der Aquinate die verschiedenen Arten von Gesetzen als harmonische Strahlen dar, die sämtlich von dem ewigen Gesetze, d. h. von der göttlichen, alle Dinge ordnenden Vernunft ausgehen und wiederum auf sie zurückführen. Darnach ist das göttliche Gesetz als Naturgesetz dem Menschen eingepreßt sowohl nach seiner erkennenden als begehrenden Seite, so daß er von Natur aus seine ihm konformen Handlungen und Zwecke einsehen kann und zu ihnen hinneigt. Doch bezieht sich diese Fähigkeit und Disposition mehr auf allgemeine Grundsätze, als auf Vorschriften für einzelne Fälle; hier tritt nun die positive göttliche und menschliche Gesetzgebung ergänzend und vollendend ein, aber nicht willkürlich verfahrend, sondern stets auf jenen höheren Prinzipien fußend, die im ewigen und im Naturgesetz enthalten sind. Die positiven Gesetze Gottes erklären sich zumal im Hinblick auf die Erbsünde und das übernatürliche Ziel, das dem Menschen gesetzt ist. ⁵⁾ Aus diesem inneren Zusammenhang aller Gesetze, die für uns gelten, ergab sich hinsichtlich des Dekalogs das Axiom der Schule: *non sunt bona quia praecepta, sed praecepta quia bona*, d. h. die zehn

¹⁾ Nachlaß XI, S. 231.

²⁾ Vgl. Meine Erziehungslehre der Kappadozier S. 23. — ³⁾ Röm. 2, 14.

⁴⁾ P. Weiß, Apol. des Christen. I², Freiburg i. Br. 1894. S. 99 ff., 110 ff.

⁵⁾ S. th. I II q. 91 a 1.

Gebote besitzen eine innere Güte und verpflichtende Kraft, nicht bloß eine äußere, wegen ihrer Anordnung. Wegen des geschilderten Zusammenklanges der sittlichen Vorschriften konnte dann gelehrt werden, der Mensch habe eine zweifache Norm für sein Handeln, die nähere in seiner Vernunft oder seinem Gewissen, die entferntere das ewige Gesetz, welches die göttliche Vernunft sei. Diese Sätze begegnen uns auch bei allen neueren katholischen Moralisten.

Sehr anschaulich schildert auf grund der vorgetragenen katholischen Auffassung ein Apologet unserer Tage die Möglichkeit, auch bei äußerer Gesetzgebung die Innerlichkeit zu bewahren und nach Kants Verlangen von innen heraus moralisch zu handeln, schlicht und klar an dem Kinde, das der Eltern Gebot erfüllt. P. Weiß schreibt: „Das Kind umfaßt eben mit seinem eigenen Willen das Gesetz, das die Eltern gegeben. Es macht das ihm auferlegte Gebot durch die Unterwerfung des Herzens im Gehorsam zum eigenen Gesetze. Damit ist alle Schwierigkeit gelöst. So übt es Gehorsam und eigene Sittlichkeit zugleich; so ist es gesetzlich und sittlich zumal, und das einfach dadurch, daß es das elterliche Gesetz zur Gewissenssache macht und das äußerliche Gebot nicht bloß äußerlich wegen des Zwanges, sondern von innen heraus um des eigenen Gewissens willen erfüllt.“¹⁾ Wenn wir dann Gott und seinem Gesetze gegenüber uns ebenso verhalten, so wird Gottes Wille ebenfalls unser Wille, Theonomie also Autonomie.

Bei dieser anscheinend keineswegs verwickelten, sondern klaren Sachlage kann man ein gewisses Staunen nicht unterdrücken, daß die „Heteronomie“ immer wieder als Waffe gegen das positive Christentum verwendet wird. So schreibt Ed. von Hartmann: „Die Unwahrheit der Heteronomie liegt darin, daß diese Zwecke von einem dem Menschen fremden Wesen, von einer der seinigen gegenüberstehenden Persönlichkeit gesetzt, von ihr ohne sein Zutun zu Gesetzen in Form von sittlichen Geboten umgeprägt und ihm durch äußere Offenbarung fix und fertig mitgeteilt worden seien. Dadurch erhalten sie den Charakter der Heteronomie.“²⁾ Wie kann man im Ernste behaupten, Gott sei dem Menschen fremd?!

Die tiefere Wurzel derartiger Vorwürfe liegt in dem mißlichen Umstand, daß manche Denker die Vereinigung von Transszendenz und Immanenz, die Gott der Welt gegenüber besitzt, nicht finden. Gott ist transszendent, über die Welt erhaben vermöge seiner Natur, durch die er alles andere unendlich überragt, er ist ihr aber immanent, also in der Welt, durch sein Wirken, wozu auch die Gesetzgebung gehört. Mit

¹⁾ Weiß, a. a. O. S. 97. — ²⁾ Ed. von Hartmann, Eth. Studien 1898, S. 112.

Recht sagt daher Schell: „Was die Idee der menschlichen Natur bedeutet und verlangt, was dadurch für unsere Auffassung und Werthschätzung nahegelegt ist: all das ist zuerst Gottes schöpferischer Gedanke und besteht auch als ideale Wahrheit und Möglichkeit nur durch seinen Weisheitsgedanken. Der Urheber der Idee eines künstlerischen Werkes ist demselben gewiß nicht fremd, wohl aber über dasselbe erhaben und von ihm wesensverschieden . . . Die Wesenserhabenheit Gottes über die Gebilde seines Weisheitsgedankens ist demnach nicht eine Art Entfremdung und Trennung, sondern gerade der Ausdruck der innigsten Verbindung, wie der Erfindung mit dem erfinderischen Gedanken, des Geschöpfes mit dem Schöpfer.“¹⁾

Die nie verstummenden Angriffe auf die „Heteronomie“ der christlichen Moral veranlaßten Kneib,²⁾ denselben neuerdings in einer Monographie entschieden entgegenzutreten und zu zeigen, wie in der christlichen Ethik zwischen Heteronomie und Autonomie kein Gegensatz, sondern volle Harmonie herrscht. Von dieser Versöhnung war übrigens Kant selbst weniger weit entfernt, als man von ihm, dem extremen Autonomisten, füglich erwarten sollte. In seiner Pädagogik schreibt er nämlich: „Das göttliche Gebot muß zugleich als Naturgesetz erscheinen; denn es ist nicht willkürlich.“³⁾ Dieser Grundsatz wurde im Kampfe gegen Duns Scotus, Wilhelm von Occam usw. in dem Sinne vertreten, daß die göttlichen Gebote mit dem Naturgesetz übereinstimmen und selbst in der übernatürlichen Ordnung nicht gegen dasselbe, wenn auch über dasselbe gehen. Noch mehr! Kant schreibt in der nämlichen Abhandlung noch: „Das Gesetz in uns heißt Gewissen. Das Gewissen ist eigentlich die Applikation unserer Handlungen auf dieses Gesetz. Die Vorwürfe desselben werden ohne Effekt sein, wenn man es sich nicht als den Repräsentanten Gottes denkt, der seinen erhabenen Stuhl über uns, aber auch in uns einen Richterstuhl aufgeschlagen hat.“⁴⁾ Dadurch anerkennt Kant doch wohl eine zweifache Gesetzgebung: eine äußere und innere, Theonomie und Autonomie; beide muß er aber notwendig in Verbindung und Einklang setzen, weil sie von dem nämlichen Gott stammen. Hätte unser Philosoph auf dieser Grundlage weiter gebaut, so hätte seine schroffe Autonomie eine andere Wendung erhalten. Hierzu wäre allerdings vor allem auch eine Umkehrung der Ordnung notwendig gewesen, die der Kritizismus, nachdem er in der Erkenntnistheorie den Schwer- und Ausgangspunkt in das Ich verlegt hatte, auch in der Moral konsequent einhält. Nach Kant sind wir es, die die Gesetze schaffen; erst nachträglich betrachten wir sie in

¹⁾ Schell, Apologie des Christentums, I. Bd. Mel. und Offenb., Zweite Aufl., Paderborn 1902, S. 440. — ²⁾ Kneib, Die „Heteronomie“ der christl. Moral. Wien, 1903.

³⁾ Pädagog IX, S. 432 f. — ⁴⁾ Ebenda S. 433.

der Religion als göttliche; nach der christlichen Ethik ist es aber Gott, der die Gesetze aufstellt, die wir dann zu den unserigen machen müssen. Eben damit fällt dann auch Kants Forderung, Gott zwar als Geber, aber nicht als Urheber des Gesetzes aufzufassen, wie etwa auch „ein Fürst in seinem Lande das Stehlen verbieten könne, ohne deswegen der Urheber des Verbotes des Diebstahles genannt werden zu können.“¹⁾ Eine Unterscheidung, die schon im Hinblick auf die Schöpfung nie für Gott Geltung haben kann.

Die Pflichten des Menschen gegen sich und gegen den Nächsten.

Seinem Begriff von Religion entsprechend kennt Kant keine direkte Gottesverehrung, keine Kultusakte. Wie ganz anders hatte einstens Aristoteles die Gottesverehrung als die erste Pflicht betrachtet! „Gott als dem natürlichen Herrn und als dem, von dem wir die größte der Wohltaten empfangen, gebührt Ehre, und zwar so große, daß wir ihm deren nie genügend erweisen können. Deshalb ist der Dienst Gottes nur Gerechtigkeit und zwar die erste Übung derselben, die oberste aller unserer Pflichten.“²⁾ Nicht einmal den Eid will Kant zulassen; er erscheint ihm „im Grunde“ unrecht und zumal verpönt er das Beschwören des Glaubens.³⁾

Im übrigen teilt Kant die Gesamtheit unserer Obliegenheiten in Rechts- und Tugendpflichten und deren Darlegung in eine Rechts- und Tugendlehre. Beide unterscheiden sich aber nicht durch die verschiedenen Pflichten, sondern durch die Verschiedenheit der Gesetzgebung; die ethische Gesetzgebung ist „jene, welche nicht äußerlich sein kann, die juridische diejenige, welche auch äußerlich sein kann.“⁴⁾ Bei der Besprechung der Pflichten, welche der Mensch gegen sich selbst hat, führt Kant näher aus, wie der Mensch sich vergehen kann, sowohl gegen seine moralische, wie gegen seine animalische Seite; in erster Hinsicht soll der Mensch: Lüge, Geiz und falsche Demut meiden, in zweiter Rücksicht: Selbstmord, unnatürliche Geschlechtsneigung und Unmäßigkeit. Den Selbstmord will Kant als eine Tat angesehen wissen, der trotz scheinbaren Nutes immer „gräßlich“ bleibe und den Menschen „zum Scheusal“ mache.⁵⁾

Ebenso verwirft Kant das Duell. Er beklagt die Gewohnheit mancher Regierungen, dem Duell durch die Finger zu schauen, als „ein vom Staatsoberhaupt nicht wohl überdachtes schreckliches Prinzip; denn es

¹⁾ Ebenda S. 432.

²⁾ P. Weiß, a. a. O. S. 66. — ³⁾ Metaphys. d. Sitten IX, S. 125 f. — ⁴⁾ Ebend. S. 20, 42. — ⁵⁾ Anthropol. in pragm. Hinsicht VII, Abt. 2, S. 179.

gibt auch Nichtswürdige, die ihr Leben aufs Spiel setzen, um etwas zu gelten, die aber für die Erhaltung des Staates etwas mit eigener Gefahr zu tun gar nicht gewillt sind".¹⁾ Milder dagegen beurteilt Kant die Unmäßigkeit, obgleich er sie als eine „Unart nicht bloß in Ansehung der Gesellschaft, sondern auch in Absicht der Selbstschätzung“ bezeichnet.²⁾

Am eindringlichsten sind seine Mahnungen an die Jugend, die Arbeit zu lieben und die Vergnügungssucht zu dämpfen.³⁾ Nach getaner Arbeit aber will Kant bereitwilligst Erholung und Spiel mit mäßigen Geldeinsätzen erlauben, jedoch das Kartenspiel ausgenommen;⁴⁾ auch Schnupfen und Rauchen will er nicht wehren, da sie öfters die Stelle einer Gesellschaft vertreten;⁵⁾ am meisten begrüßt er Freude an Musik und an der Natur.⁶⁾ Bei aller Begeisterung für Künste und Wissenschaften erwartet er keineswegs alles Heil von ihnen; einseitig gepflegt, würden sie nicht Verbesserung, sondern eine Verkehrtheit des Verstandes bewirken, insbesondere Stolz und Eitelkeit, so daß sich manche Gelehrte einbilden, alles sei ihretwegen da;⁷⁾ eine zu hohe Einschätzung der Künste und Wissenschaften verleite nicht selten zu einer ungerechten Verachtung jener, welche sie nicht besitzen.⁸⁾

An die Pflichten des Menschen gegen sich selbst reiht Kant jene, welche er gegen die Nebenmenschen zu erfüllen hat.⁹⁾ In erster Linie sind es Pflichten der Liebe: Wohltätigkeit, Dankbarkeit und Teilnahme, denen als Laster entgegenstehen und daher zu meiden sind: Neid, Undankbarkeit und Schadenfreude. In zweiter Linie führt Kant als Tugendspflichten der Achtung auf: Bescheidenheit, d. i. „freiwillige Einschränkung der Selbstliebe eines Menschen durch die Selbstliebe anderer,“ ferner „die Anerkennung einer Würde an anderen Menschen.“¹⁰⁾ Gleichwie nämlich der Mensch „sich selbst für keinen Preis weggeben kann, was der Pflicht der Selbstschätzung widerstreiten würde, so kann er auch nicht der ebenso notwendigen Selbstschätzung anderer als Menschen entgegenhandeln.“¹¹⁾

Als Sünden, welche den eben genannten Pflichten widerstreiten, zählt Kant auf: Hochmut, die üble Nachrede und die Verhöhnung.¹²⁾

Liebe und Achtung vereinigt bilden die Freundschaft. „Freundschaft ist die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe

¹⁾ Ebenda S. 180 f. — ²⁾ Ebenda S. 67. — ³⁾ Ebenda S. 152. — ⁴⁾ Ebenda S. 146. — ⁵⁾ Ebenda S. 54.

⁶⁾ Pädag. IX, S. 379. — ⁷⁾ Fragmente XI, S. 237 ff. — ⁸⁾ Ebenda S. 236.

⁹⁾ Metaphys. d. Sitten IX, S. 312 ff. — ¹⁰⁾ Ebenda S. 324. — ¹¹⁾ Ebenda S. 325. — ¹²⁾ Ebenda S. 328.

und Achtung. Man sieht leicht, daß sie ein Ideal der Theilnehmung und Mittheilung an dem Wohl eines jeden dieser durch den moralisch guten Willen Vereinigten sei und daß sie, wenn sie auch nicht das ganze Glück des Menschen ausmacht, so doch die Würdigkeit enthalte, glücklich zu sein, mithin daß Freundschaft unter Menschen zu suchen Pflicht sei.“¹⁾ Zu einer warmen Befürwortung der Freundschaft kommt Kant nicht; er bezeichnet sie als „Steckenpferd der Romanschreiber“²⁾ und glaubt für die Praxis als Grundsatz aufstellen zu sollen: „Ein Freund in der Not, wie erwünscht ist er nicht, wohl zu verstehen, wenn er ein tätiger, mit eigenem Aufwand hilfreicher Freund ist? Aber es ist doch eine große Last, sich an anderer Schicksal angefettet und mit fremdem Bedürfnis beladen zu fühlen.“³⁾

Desto richtiger charakterisiert er die Umgangstugenden, von denen er in „einem Zusatz“ handelt: „Sie sind zwar nur Außenwerke oder Beiwerke (parerga), welche einen schönen, tugendähnlichen Schein geben, der auch nicht betrügt, weil ein jeder weiß, wofür er ihn annehmen muß. Sie gelten nur als Scheidemünze, befördern aber doch das Tugendgefühl selbst durch das Bestreben, diesen Schein der Wahrheit so nahe wie möglich zu bringen, in der Zugänglichkeit, Gesprächigkeit, Höflichkeit, Gastfreiheit, Gelindigkeit im Widersprechen ohne zu zanken, welche insgesamt als bloße Manieren des Verkehrs durch geäußerte Verbindlichkeiten zugleich andere verbinden, also zur Tugendgesinnung anleiten, indem sie die Tugend als deren Grazien beliebt machen.“⁴⁾

Ueber die Familie hat Kant ziemlich oft und ausführlich seine Ansichten geäußert; aber auch ihnen fehlt es nicht selten an Kraft und Saft. Nach ihm muß die Ehe monogamisch sein und beiden Gatten gleiche Rechte einräumen; sie kommt zustande durch einen Vertrag, der aber nicht auf einem Belieben der Eheschließenden, sondern auf einem Gesetz der Menschheit beruht. Sie ist ihm wesentlich physische Vereinigung, so daß er keine Josephs-Ehe anerkennt.⁵⁾ Seine Definition der Ehe „als eine Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen, wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften“ wurde sogar von seinem Verehrer Erdmann eine barbarische genannt.⁶⁾ Doch weist er auch auf ihre sittliche und geistige Seite hin; so glaubt er, die eheliche Liebe werde „so hoch geschätzt, weil sie so viele Entsagung auf andere Vorteile anzeige“.⁷⁾ Deshalb mahnt er zumal die Frauen, viel sorgfältiger und vorsichtiger beim Abschluß der Ehe zu

¹⁾ Ebenda S. 333. — ²⁾ Ebenda S. 334. — ³⁾ Ebenda S. 335. — ⁴⁾ Ebenda S. 339. — ⁵⁾ Metaphysik der Sitten IX, S. 90 f. — ⁶⁾ Willmann S. 481. — ⁷⁾ Fragmente XI, S. 245.

sein; sie wären nämlich durchschnittlich „nicht so delikat in der Wahl“ der Gatten, sie würden kaum nach den moralischen Eigenschaften, nicht einmal nach der Enthaltbarkeit derselben fragen, in der meist ganz falschen Hoffnung, den Mann in der Ehe schon bessern zu können.¹⁾ Lebhaft beklagt er es, daß die Frauen nur zu oft bloß auf das Neuzere schauen, so daß es kaum denkbar wäre, wie ein Mann durch Verstand und große Verdienste deren Liebe erwerben könne.²⁾

Nach geschlossener Ehe soll im Haus „die Frau herrschen und der Mann regieren“; denn die Neigung herrsche, der Verstand regiere.³⁾ Wie Kant sich dies vorstellt, ersehen wir aus seinen Worten: „Das Betragen des Ehemanns soll zeigen, daß ihm das Wohl seiner Frau vor allem anderen am Herzen liegt. Weil aber der Mann am besten wissen muß, wie er stehe und wie weit er gehen könne, so wird er wie ein Minister seinem bloß auf Vergnügen bedachten Monarchen, der etwa ein Fest oder den Bau eines Palais plant, auf diesen seinen Befehl seine schuldige Willfährigkeit dazu erklären, nur daß z. B. für jetzt kein Geld im Schatz sei, daß gewisse dringendere Notwendigkeiten zuvor abgemacht werden müßten usw., so daß der höchstgebietende Herr alles tun kann, was er will, jedoch mit dem Umstande, daß diesen Willen ihm sein Minister an die Hand gibt“. ⁴⁾

Entsteht trotzdem Zwist, so ist Kant geneigt, den größeren Teil der Schuld der Frau zuzumessen; denn „er liebt den Hausfrieden, sie scheut den Hauskrieg nicht“. ⁵⁾ Ja, er traut den Frauen ganz allgemein Koketterie zu; sie hätten nämlich wie die Kinder keinen festen Willen und „einen wirklichen Grund“ zu einem derartigen Benehmen; „denn“, sagt er, „eine junge Frau ist doch immer in Gefahr, Witwe zu werden, und das macht, daß sie ihre Reize über allen den Glücksumständen nach ehefähigen Männern ausbreitet, damit, wenn jener Fall eintritt, es ihr nicht an Bewerbern fehle“. ⁶⁾ Außerdem will Kant soviel Eitelkeit und Schwachhaftigkeit an den Frauen gemerkt haben, daß sie „nur glücklich wären im Schimmer außerhalb des Hauses“. ⁷⁾ Tatsächlich seien sie von der Natur mit Eigenschaften ausgestattet, die sie befähigen, nicht bloß die Art fortzupflanzen, sondern auch zur Kultur und zur Verfeinerung der Gesellschaft beizutragen. ⁸⁾ Dennoch habe „das Frauenzimmer ebenso große Affekte wie der Mann, nur wäre es überlegter, nämlich was die Anständigkeit beträfe, der Mann aber unbessenerer“; ⁹⁾ denn die Ehre des

¹⁾ Charakter des Geschlechts VII, Abtl. 2, S. 241. — ²⁾ Fragmente XI, S. 221.

³⁾ Charakter des Geschlechts VII, Abtl. 2, S. 245. — ⁴⁾ Ebenda.

⁵⁾ Ebenda VII, Abtl. 2, S. 237. — ⁶⁾ Ebenda S. 238.

⁷⁾ Fragmente XI, S. 224. — ⁸⁾ Charakter des Geschlechts VII, Abtl. 2, S. 236, 246.

⁹⁾ Fragmente XI, S. 225.

Mannes bestehe in der Schätzung seiner selbst, die des Weibes in dem Urteil anderer; ¹⁾ der Mut der Frau bestehe in der geduldigen Ertragung von Uebeln um der Ehe und um der Liebe willen, der des Mannes in dem Eifer, die Uebel trotzig zu vertreiben. ²⁾

Sehr wenig ist Kant von den gelehrten Frauen erbaut; er meint, sie gebrauchten ihre Bücher wie die Uhr, nämlich sie trügen dieselbe nur, „um zu zeigen, daß sie eine haben, ob sie zwar gemeiniglich stille stehe oder nicht nach der Sonne gerichtet sei“. ³⁾

Verhältnismäßig eingehend beschäftigt sich Kant mit der Erziehung; wir haben nämlich von ihm eine ganze Abhandlung „Pädagogik“. Abgesehen von der körperlichen Warte und Pflege verlangt Kant, ⁴⁾ durch die Erziehung müsse der Mensch 1. diszipliniert werden. „Disziplin ist die Bezähmung der Wildheit (Tierheit)“; 2. muß der Mensch kultiviert werden. „Kultur begreift unter sich Velehrung und Unterweisung“; 3. muß man darauf sehen, daß der Mensch klug werde, in die menschliche Gesellschaft passe, daß er beliebt sei und Einfluß habe. „Hierzu gehört eine gewisse Art von Kultur, die man Zivilisierung nennt. Zu derselben sind Manieren, Artigkeit und eine gewisse Klugheit erforderlich, der zufolge man alle Menschen zu seinem Zwecke gebrauchen kann“; 4. man muß auf die Moralisierung sehen. „Der Mensch soll nicht bloß zu allerlei Zwecken geschickt sein, sondern auch die Gesinnung bekommen, daß er nur lauter gute Zwecke erwähle. Gute Zwecke sind diejenigen, die notwendigerweise von jedermann gebilligt werden und die auch zu gleicher Zeit jedermanns Zwecke sein können.“

Die Erziehung ist nach Kant das größte und schwerste Problem, ⁵⁾ sie soll die Anlagen, welche von Natur aus in den Kindern liegen, bilden und zwar im Hinblick „nicht auf den gegenwärtigen, sondern auf den zukünftigen, möglichst besseren Zustand“. ⁶⁾ Dabei ist es „entzückend, sich vorzustellen, daß die menschliche Natur immer besser wird durch die Erziehung entwickelt werden“. ⁷⁾ „Die Erziehung ist unerläßlich. Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung. Er ist nichts, als was die Erziehung aus ihm macht. Es ist zu bemerken, daß der Mensch nur durch Menschen erzogen wird, durch Menschen, die ebenfalls erzogen sind. Daher macht auch Mangel an Disziplin und Unterweisung bei einigen Menschen sie wieder zu schlechten Erziehern ihrer Zöglinge. „Wenn einmal ein Wesen höherer Art sich unserer Erziehung annähme, so würde man doch sehen, was aus dem Menschen werden könne. Da aber die Erziehung teils den

¹⁾ Ebenda S. 223. — ²⁾ Ebenda S. 224.

³⁾ Charakter des Geschlechts VII, Abtl. 2, S. 242. — ⁴⁾ Pädagogik IX, S. 379 ff.

⁵⁾ Pädag. IX, S. 375. — ⁶⁾ Ebenda S. 377. — ⁷⁾ Ebenda S. 373.

Menschen einiges lehrt, teils einiges nur bei ihm entwickelt, so kann man nicht sagen, was aus dem Menschen werden könne.“¹⁾

Kant wünscht dringend, daß auf die körperliche Erziehung viel Fleiß und Sorsalt verwendet werde. Als schädlich will er von den Kindern ferne gehalten sehen: Windeln, Wiegen, Schaukeln, Wein, zu große Wärme, Tanzen, Trommeln und Trompeten; dagegen empfiehlt er: Springen, Heben, Tragen, Schleuder, Wettlauf, Ball- und Blindenfuß spielen, Drachen, bestimmte Schlafzeit, einfaches Essen und schlichte Kleider.²⁾ Voll Ernst dringt er sodann auf „Kultur der Gemütskräfte“, wobei er eine physische und moralische, eine allgemeine und besondere unterscheidet.³⁾

Seine wichtigsten Grundsätze hierüber sind folgende. Die Kinder sollen nicht etwa spielend lernen; die Kinder sollen spielen, aber auch arbeiten lernen.⁴⁾ Im Unterricht soll Wissen und Können, Regel und Anwendung mit einander verbunden sein.⁵⁾ Was gesprochen und gelernt wird, muß verstanden sein, um nichts, ohne es zu verstehen, nachzusagen; daher sind Sachen und Bilder notwendig wie Landkarten, Figuren von Tieren, Gewächsen und dgl.⁶⁾ Zerstreuung ist der Feind aller Erziehung.⁷⁾ Für Geschichte sowie für geoffenbarte Religion ist die mechanisch-katechetische Methode gut zu empfehlen, für die allgemeine Religion die sokratische.⁸⁾ Der Schüler soll nicht bloß Gedanken, sondern Denken lernen, man soll ihn nicht tragen, sondern leiten.⁹⁾ Besser wenig, aber das Wenige gründlich lernen.¹⁰⁾ Das Gedächtnis soll geübt werden durch Geschichte und Sprachen, aber nicht zu sehr in Anspruch genommen werden; Kinder haben eine starke Einbildungskraft und sie braucht gar nicht erst durch Märchen mehr gespannt und extendiert zu werden;¹¹⁾ zum Teil aus diesem Grunde will Kant nichts wissen von Deklamationen und Romanlesen; die ersten führten nämlich zur Dreistigkeit und Eitelkeit, das letztere selbst bei Erwachsenen zur Phantasterei.¹²⁾

Ein Mensch kann jedoch physisch zwar sehr gut kultiviert sein und dadurch einen sehr ausgebildeten Geist haben, aber dabei schlecht moralisch kultiviert, also ein böses Geschöpf sein.¹³⁾ Daher muß zur physischen die moralische Kultur kommen. Dieselbe soll früh beginnen.¹⁴⁾ Es ist das erste Verderben, wenn man dem despotischen Willen der Kinder willfährt, z. B. wenn sie durch Schreien alles erzwingen können; das Schreien der Kleinen soll aber die Eltern nicht ängstigen; es ist

¹⁾ Ebenda S. 372. — ²⁾ Ebenda S. 389 ff. — ³⁾ Ebenda S. 409 f. — ⁴⁾ Ebenda S. 404 f. — ⁵⁾ Ebenda S. 409. — ⁶⁾ Ebenda S. 411. — ⁷⁾ Ebenda. — ⁸⁾ Ebenda S. 412 f. — ⁹⁾ Einrichtung der Vorlesungen I, S. 290.

¹⁰⁾ Pädag. IX, S. 424. — ¹¹⁾ Ebenda S. 410. — ¹²⁾ Ebenda S. 406. Vgl. I, 224. — ¹³⁾ Ebenda S. 408. — ¹⁴⁾ Ebenda S. 418.

vielmehr gesund. ¹⁾ Manche Eltern schlagen den Kindern alles ab, um sie in Geduld zu üben; das ist grausam; man gebe den Kindern auf freundliche Bitten, was ihnen gut tut: so, jetzt hast du genug — das muß unwiderruflich sein. ²⁾ Brechen des Willens bringt aber sklavische Denkungsart, natürlicher Widerstand jedoch Lenksamkeit. Wenn man jeglichen Willen der Kinder erfüllt, so werden sie verzogen; wenn man ihren Wünschen stets entgegenhandelt, so werden sie falsch gezogen; sie toben dann innerlich desto mehr, auch wenn sie nach außen ruhig sind. ³⁾ Die moralische Kultur muß sich gründen auf Maximen, nicht auf Disziplin, diese verhütet die Unart, jene regelt die Denkungsart; alles ist verloren, wenn man sie gründet auf Exempel, Drohungen, Strafen und Belohnungen.

Doch kann die Erziehung der Strafen nicht ganz entbehren. Die natürlichen Strafen, die sich der Mensch selbst zuzieht, sind die besten, z. B. daß das Kind, wenn es zuviel ißt, krank wird. Man kann aber auch moralisch strafen, indem man der Neigung, geehrt und geliebt zu werden, die Hilfsmittel der Moral ist, Abbruch tut, z. B. wenn ein Kind lügt, ist ein Blick der Verachtung oder ein entschiedenes „Pfui, schäme dich!“ sehr zweckmäßig. Die physischen Strafen müssen mit Behutsamkeit erteilt werden, damit nicht eine *indoles servilis* entsteht. Die Kinder sollen sehen, daß nur ihre Besserung bei den Strafen beabsichtigt ist; töricht ist es vollends, wenn sich die Kinder für die Strafe bedanken oder die Hände der Eltern küssen sollen, wodurch eine sklavische Denkungsart erzeugt wird; zu häufige Strafen machen die Kinder auch leicht starrköpfig.

Statt dessen soll dahin getrachtet werden, den Frohsinn der Kinder zu erhalten; denn ein fröhliches Herz allein ist fähig, Wohlgefallen am Guten zu haben; dazu dienen auch Spiele, Belohnungen erzeugen leicht eine *indoles mercenaria*. Besonders wünscht Kant, daß die Kinder aufrichtig und feinsinnig seien. Denn die Lüge ist „Wegwerfung und Vernichtung der Menschenwürde. Ein Mensch, der selbst nicht glaubt, was er einem anderen sagt, hat einen noch geringeren Wert, als wenn er bloß Sache wäre.“ ⁴⁾ Wie zur eindringlichen Warnung verzeichnet auch die Bibel als erste Sünde die Lüge. ⁵⁾ Kinder, die lügen, besitzen keine wahre Tugend; das Gute, das wir an ihnen erblicken, ist nur Folge des Temperaments. ⁶⁾ Das beste Mittel gegen Lügenhaftigkeit ist nicht physische Strafe, sondern verächtliche Behandlung. ⁷⁾ Bezüglich der Menschheit will Kant vor allem auf die Schwierigkeit aufmerksam machen, die darin bestehe, „die Geschlechtskenntnis zu anti-

¹⁾ Ebenda S. 393. 391. — ²⁾ Ebenda S. 397. — ³⁾ Ebenda S. 414 f.

⁴⁾ *Metaphysik der Sitten* IX, S. 283. — ⁵⁾ Ebenda S. 285. — ⁶⁾ *Pädagogik*, IX, S. 420. — ⁷⁾ Ebenda S. 416.

zipieren, um schon vor dem Eintritt der Mannbarkeit Laster zu verhüten".¹⁾ Mit dem 13. oder 14. Lebensjahre erachtet er aber die Kinder gewöhnlich für „bereits präpariert, daß man mit ihnen davon rede. . . Durch Schweigen macht man das Uebel aber nur noch ärger. Es ist dies freilich ein delikater Punkt, weil man ihn nicht gern als den Gegenstand eines öffentlichen Gespräches ansieht. Alles wird aber dadurch gut gemacht, daß man mit würdigem Ernste davon redet".²⁾ Selbst jene Pädagogen, welche in dieser Frage den Grundsatz der „Aufklärung" vertreten, werden wenigstens größtenteils den von Kant angegebenen Zeitpunkt für zu früh betrachten.

Der Platz, welchen Kant der Religion in der Erziehung gewähren will, entspricht seiner Ansicht, die Religion folge erst auf die Sittlichkeit, ja sie sei mit ihr wesentlich identisch, so daß es keine direkte Gottesverehrung gebe; daher vermag er ihr auch in der Pädagogik nicht die zentrale Stellung zu geben, die sie nach christlicher Anschauung wie in jedem Alter, so auch in der Kindheit und Jugend einzunehmen hat, ohne daß eine Ueberladung des kindlichen und jugendlichen Geistes weder in theoretischer noch praktischer Hinsicht eintreten müsse. Bei Kants Auffassungen allerdings ist es begreiflich, wenn er die Religion keineswegs ganz aus dem Erziehungsplan streicht, sie aber doch in den Hintergrund stellt. Daher seine Mahnung: „Von der größten Wichtigkeit in der Erziehung ist es, den moralischen Katechismus nicht mit dem Religionskatechismus vermischt vorzutragen (zu amalgamieren), noch weniger ihn auf den letzteren folgen zu lassen, sondern jederzeit den ersteren, und zwar mit dem größten Fleiße und Ausführlichkeit, zur klarsten Einsicht zu bringen. Denn ohne dieses wird nachher aus der Religion nichts als Heuchelei, sich aus Furcht zu Pflichten zu bekennen, eine Teilnahme an derselben, die nicht im Herzen ist, zu lügen (!)".³⁾ Als „unendlich wichtig" stellt es Kant deshalb auch dar, daß die Kinder von Jugend auf das Laster verabscheuen lernen, nicht allein, weil „Gott es verboten hat, sondern weil es in sich selbst verabscheuungswürdig ist; sonst nämlich kommen sie leicht auf den Gedanken, daß Gott wohl einmal eine Ausnahme machen könne".⁴⁾ Diese Befürchtung ist doch vollständig grundlos; denn nach dem wohl durchweg eingehaltene Lehrgang lernen die Kinder frühzeitig die Eigenschaften Gottes, darunter auch seine Heiligkeit, die es ihm verbietet, jemals das Böse zu erlauben. Immerhin sollen die Kinder nach Kant Religionsbegriffe erfahren und zwar „von früher Jugend an", wenn auch nur negative und wenige, vorzüglich auch aus

¹⁾ Ebenda S. 385. — ²⁾ Ebenda S. 435. — ³⁾ Metaphysik der Sitten IX, S. 352. — ⁴⁾ Pädagog., IX, S. 380.

dem Grunde, „damit sie, wenn sie andere beten sehen usw., wissen, gegen wen und warum dieses geschieht“. ¹⁾ Nach der christlichen Pädagogik sollen die Kinder bald von Gott hören, in erster Linie deshalb, damit sie mit ihm ihrer Entwicklungsstufe gemäß in Verbindung treten. Diese Verbindung scheint aber Kant für unmöglich zu halten; wenigstens verwirft er deren naturgemäßen Ausdruck, das kindliche Gebet, indem er schreibt: „Formeln von Kindern herbeten zu lassen, das dient zu nichts und bringt nur einen verkehrten Begriff von Frömmigkeit hervor. Die wahre Gottesverehrung besteht darin, daß man nach Gottes Willen handelt, und dies muß man den Kindern beibringen.“ ²⁾ Anderswo erklärt er vollends: „Kann etwas verkehrter sein, als den Kindern, die kaum in diese Welt eingetreten sind, doch gleich von der anderen etwas vorzureden?“ ³⁾ Sollte wirklich das Herz des Kindes, das offenbar sehr bald Vater und Mutter, Geschwister und andere lieben kann, nicht auch bald der Liebe zu Gott fähig und imstande sein, diese Liebe im Gebete kund zu tun? Das Gebet ist doch vor allem Betätigung des Willens, Erhebung des Gemüthes zu Gott, der Ausdruck unserer Verehrung, unserer Anhänglichkeit und ähnlicher Gefühle dem höchsten Herrn gegenüber. Deshalb dürfen und sollen den Kindern frühzeitig Gebetsformeln beigebracht werden, auch wenn sie deren Sinn noch nicht zu erfassen vermögen. Wo verständiges Christentum herrscht, werden gewiß Familie und Schule auch dafür Sorge tragen, daß sie mehr und mehr in das Verständnis der Formeln eingeführt werden und auch wissen, daß das Gebet aus reinem Herzen emporsteigen soll, aus einer Seele, die entschlossen ist, in ihrem Inn und Lassen Gottes Willen zu vollziehen.

Schließlich meint Kant: „Die öffentliche Erziehung ist besser als Privaterziehung; bei der öffentlichen lernt man seine Kräfte messen, durch Verdienst sich hervortun, auch Einschränkung durch die Rechte anderer auf sich nehmen.“ ⁴⁾

Dies führt uns zur kurzen Darlegung der Ansichten Kants über den Staat. Kant nimmt oftmals eine sehr ehrerbietige Haltung gegen den Staat, zumal gegen die Monarchie und den Monarchen ein. Doch hat er auch nicht selten stark republikanische und kosmopolitische Anwandlungen; ja, er behauptet geradezu, die Verfassung solle in jedem Staate republikanisch sein; ⁵⁾ eine solche passe, wie man sagt, nicht nur für ein Volk von Engeln, sondern selbst für ein Volk von Teufeln; ⁶⁾ die Kinder schon sollten sich freuen, wenn das Weltbeste befördert werde,

¹⁾ Pädagog. IX, S. 434. — ²⁾ Ebenda S. 433. — ³⁾ Fragmente XI, S. 231.

⁴⁾ Päd. IX, S. 385.

⁵⁾ Zum ewigen Frieden, Necl., S. 12. — ⁶⁾ Ebend. S. 31 f.

wenn auch nicht das des Vaterlandes.¹⁾ Bekannt ist sein Verhalten bei dem Ausbruch der französischen Revolution.²⁾

So groß auch die Rechte sind, welche er dem Staate einräumen will, so hält er dafür: „Der Staat hat kein Recht, in die Verfassung und Gesetzgebung der Kirche einzureden, den Glauben und den Ritus vorzuschreiben.“³⁾ „Viele Sekten sind ein gutes Zeichen für die Regierung, aber nicht für die Religion.“⁴⁾ Kein Bürger darf seines Glaubens wegen von Staatsämtern ausgeschlossen werden.⁵⁾ Doch hält er die Menschen für „rechtlich verpflichtet, an Götter zu glauben, damit der Eid möglich sei.“⁶⁾ Für die größten Verbrechen kann der Staat die Todesstrafe (ohne Mißhandlung) verhängen, und die Strafen werden deshalb ausgesprochen, weil „jemand etwas verbrochen hat“, also nicht einzig zur Besserung des Fehlenden, sondern auch zur Sühne.⁷⁾

Kants Einfluß auf die religiösen Strömungen.

A. In Deutschland.

Nach den gegebenen Darlegungen ist Kant keineswegs geneigt, die Voraussetzungen einer wahren Religion zu leugnen; denn er nimmt an: 1. ein Uebersinnliches in uns — die Freiheit; 2. das Uebersinnliche über uns — Gott; 3. das Uebersinnliche nach uns — die Unsterblichkeit der Menschenseele. Doch ist keines davon Objekt des theoretisch-dogmatischen Erkennens, weil allen Begriffen, welche Realität haben sollen, eine Anschauung unterlegt werden müsse, unsere Anschauung aber sinnlich sei. Demnach soll das Uebersinnliche nur Objekt für die praktische Vernunft, für den Glauben sein, d. h. wir haben in unserem sittlichen Leben Grund genug, das genannte dreifache Uebersinnliche anzunehmen. Mit diesem Grundsatz steht und fällt das ganze kritische System. Nun weist aber der gemäßigte Realismus, wie er im Altertum besonders durch Aristoteles und in der christlichen Zeit durch die thomistische Schule vertreten wird, mit Evidenz nach, daß wir durch die Vernunft zur Erkenntnis von übersinnlichen Wahrheiten gelangen können, die einen spekulativ-wissenschaftlichen Wert besitzt.

In einem vielfach beachteten Aufsatz hat Paullsen⁸⁾ vor nicht langer Zeit betont, Kant habe zwar die Metaphysik der Schule zerstören,

¹⁾ Päd. IX, S. 438. — ²⁾ Willmann, Gesch. des Idealismus, 3. Bd., S. 395 ff.

³⁾ Metaphysik der Sitten IX, S. 175. — ⁴⁾ Streit der Fakultäten, S. 70.

⁵⁾ Metaphysik der Sitten IX, S. 146. — ⁶⁾ Ebenda S. 125.

⁷⁾ Ebenda S. 180 ff. — ⁸⁾ Kantstudien IV, 1900, S. 413 ff.

an deren Stelle aber eine neue begründen wollen, in welcher der mundus intelligibilis bestehen bleibe, wenn er auch nicht dem wissenschaftlichen Erkennen, wohl aber dem vernünftigen Denken zugänglich wäre; ja nach Kant wäre die theoretische Vernunft gegen die intelligibile Welt keineswegs gleichgiltig; denn Logik, Metaphetik, Natur- und Geschichtsphilosophie würden nach ihm auf sie hinweisen, d. h. auf einen erstaunlichen Kunstverstand, auf einen intellectus archetypus; die praktische Vernunft verschaffe demselben die Prädikate der Weisheit und Güte, so daß man Kant einen Theismus in der Form eines symbolischen Anthropomorphismus zuschreiben müsse.

Mancherseits hinwiederum will man Kants Behauptung von der Unmöglichkeit eines stringenten Gottesbeweises nicht ohne weiteres gelten lassen, sondern nur in dem Sinne, es wäre für den Menschen unmöglich, Gott zu erfassen und zu ergründen, und eben dadurch habe Kant „jene anmaßende Theologie, die Gott in die ärmlichen Verhältnisse des menschlichen Verstandes einschnieden zu können glaubte, die die unergründlichen Tiefen Gottes mit dem winzigen Senfblei ihres endlichen Denkens ausmessen wollte, aufs tiefste erschüttert“. ¹⁾ Wer sich in der Geschichte der Theologie nur etwas umgeschaut, weiß zur Genüge, daß sie in ihren vorzüglichsten Vertretern nie eine derartige Meinung gebilligt, im Gegenteil abgewiesen und die Erkenntnis Gottes seinem Wesen nach nur Gott selbst zugeschrieben; daher kann von einer Erschütterung der Theologie, wie sie oben angenommen, gar nicht die Rede sein.

Ebenso wenig können wir einsehen, in wiefern die Kantische Scheidung zwischen Wissen und Glauben einen Gewinn für die Wissenschaft und für die Religion gebracht habe. Kant soll nach dieser Anschauung die Wissenschaft vor den Abgründen bewahrt haben, in die sie stürze, wenn sie „unternehme, die göttlichen Geheimnisse zu begreifen und zu beweisen“. ²⁾ Auch das ist nur wieder eine erträumte Gefahr, vor der uns Kant gerettet haben soll. Thomas von Aquin wenigstens hatte schon längst gelehrt, daß sich Geheimnisse nicht beweisen lassen; man solle und könne nur darlegen, daß sie nicht unmöglich seien; wer darüber hinausgehe, schade sogar dem Glauben und mache ihn selbst lächerlich in den Augen mancher, die alsdann meinen, er beruhe auf solchen Gründen. ³⁾

Noch mehr wird man sich füglich wundern, wenn man liest, Kant habe der Religion Tiefe und Innerlichkeit erhalten; denn „sobald der Glaube sich der Leitung der Vernunft unterwerfe, so werde er seiner Tiefe verlustig gehen“. ⁴⁾ Eine andere wissenschaftliche Richtung hält die

¹⁾ Oftermann, Kants Kritik der rationalen Theologie (1876), S. 36.

²⁾ Ebenda S. 37. — ³⁾ Summa theol. I 1 q. 32 a. 1 ss. — ⁴⁾ Oftermann S. 37.

Vernunft für eine zu köstliche Gabe, als daß sie jemals verstummen sollte, und räumt ihr daher auch in Glaubenssachen Stimmrecht ein, in der Hoffnung, daß dadurch die bodenlosen Tiefen eines falschen Mysticismus und Pietismus vermieden würden; daher auch das apostolische Wort: *rationabile obsequium* (Rom. 12, 1). Die Befolgung dieser Mahnung, nicht aber die Annahme der Kantschen Philosophie gibt sichere Bürgschaft, daß die Theologie „nicht zur Theosophie sich versteigen oder zurück in Dämonologie ausarte und daß Religion nicht in Theurgie und Idololatrie sich verkehre.“¹⁾ Wernicke geht schließlich noch weiter und behauptet, das Ziel der Kritik der reinen Vernunft heiße: „Rechtfertigung der Wissenschaft und Schutz der ethisch-religiösen Weltanschauung.“²⁾

Solche und ähnliche Lobpreisungen Kants müssen ohne Zweifel eine bedeutende Einschränkung schon durch die Tatsache erfahren, daß man von ernster Seite über Kant das Urteil hören kann: „Auf die Frage, ob der Verzicht auf jede Metaphysik des Ueberfinnlichen nicht auch Verzicht auf jede Religion bedeutet, muß man nach Kant unbedingt mit einem Ja antworten; denn eine sogenannte Religion der Moral, des guten Lebenswandels, aus der Gott eliminiert ist, kann mit dem Namen Religion nicht mehr belegt werden. . . . Indem Gott nichts weiter ist als das Ideal der reinen Vernunft und keinen anderen Zweck hat, als regulatives Prinzip zu sein, so ist damit jegliche Religion aufgehoben; denn von religiöser Gemeinschaft mit einem »Produkt unserer Vernunft« kann selbstverständlich keine Rede sein.“³⁾ Letzterer Ansicht kann man wohl kaum beistimmen; zwar ist Gott für Kant nur Idee, soweit es auf den spekulativen Gebrauch der Vernunft ankommt; aber deren praktischer Gebrauch setzt in ergänzender Weise den Menschen in die Lage, anzunehmen, daß dieser Idee Wirkliches entspricht, demnach an Gott zu glauben. Und wenn Gott den Ausgleich zwischen Sittlichkeit und Schicksal vollziehen soll, so muß ihm ebenfalls wirkliche Existenz und Persönlichkeit zukommen. Die Ablehnung der wissenschaftlich demonstrativen Gotteserkenntnis von seiten Kants darf nicht als Ablehnung der Religion gedeutet werden, um so weniger als er selbst den Glauben neben dem Wissen als selbständige Quelle der geistigen Betätigung erklärt und den Atheismus wissenschaftlich zurückweist.

Anders verhält es sich allerdings mit der Frage, ob Kant als ein Philosoph des Christentums gelten kann, wie ihn namentlich Paulsen⁴⁾ als „den Philosophen des Protestantismus“ ansehen will. Paulsen

¹⁾ Otto Köhlschmidt, Kants Stellung zur Teleologie (Coburg 1894), S. 42.

²⁾ Wernicke, Kant und kein Ende (Braunschweig 1896), S. 16. — ³⁾ C. Fr. Zeppel, Kants ontol. Beweisversuche f. d. Dasein Gottes (Halle 1863), S. 76 f.

⁴⁾ Kantstudien IV, 1900, S. 4. Vgl. Raftan, Christentum u. Philos., S. 22.

stützt sich vor allem darauf, sowohl Luther als Kant hätten den Irrationalismus gelehrt, weil unsere Vernunft von Gott und göttlichen Dingen nichts zu erkennen vermöge, und die Religion einzig auf dem Glauben beruhe; beide hätten nicht nur den Antidogmatismus, sondern den Anti-Intellektualismus vertreten. Luther habe behauptet: „Nicht aus dem Verstande, sondern aus dem Herzen kommt der Glaube; für mich ist Gott erst dadurch, daß er mein Bruder im Fleisch, ein Kind in der Krippe geworden.“ Diesem Satze entspreche Kants Wendung von der Physikotheologie zur Ethikotheologie; denn darnach würden wir einen für das Leben wertvollen Gottesbegriff nur auf Grund des sittlichen Bewußtseins der Menschheit gewinnen; wir könnten allerdings wissen, daß wir in der Menschengestalt, auch in der des Messias, nur ein Bild von Gott haben, aber wir könnten nur einem Gott, der in solchem Bilde sich uns darstelle, liebend uns vertrauen. Endlich habe Luther wie Kant die Autonomie der Vernunft verkündet; Luther habe sie in Anspruch genommen gegenüber der irdischen Autorität (Konzilien und Papi), nicht so entschieden gegenüber der Bibel, die er jedoch kritisiert und wenigstens in jenen Teilen abgelehnt habe, die nicht zu seiner Glaubenslehre gestimmt; Kant gehe nur etwas weiter: Gottes Wort in uns ist der Maßstab des Wahren. Demnach seien Kants Gedanken nur die Gedanken Luthers „in freier Zeit mit voller Klarheit und Konsequenz gedacht“.

Auch zugegeben, daß manche Ähnlichkeit zwischen Kant und Luther bestehe, sogar daß in Kant der Geist spreche, den Luther gerufen, so trennt doch beide Männer eine große Kluft, nämlich ihre verschiedene Stellung zum Christentum, das Luther bekannte, Kant aber ablehnte. Auch Paulsen gesteht, Luther würde in den Anschauungen Kants kaum mehr seine Gedanken erkennen; er wäre „schließlich doch in der Metaphysik der Zwei-Naturen-Lehre und der Abendmahlslehre hängen geblieben“. Aber gerade das sind für uns die entscheidenden Punkte; deshalb kann Kant nicht als Philosoph des Protestantismus, nämlich der lutherischen Orthodoxie, überhaupt nicht als ein Philosoph einer christlichen Konfession gelten; denn für die orthodoxe Richtung ist auch bei aller Betonung des subjektiven oder praktischen Glaubensprinzips als der unmittelbaren Gottesgewißheit von Gnade und Erlösung zweifellos die materielle Rechtgläubigkeit wenigstens hinsichtlich der „Hauptstücke“ unerlässlich.

Dazu kommt noch die Verschiedenheit der Kantschen Idee der christlichen Moral, auch von der Luthers. Hierüber will Paulsen folgende Parallele aufstellen: „Protestantisch ist Kants Moralprinzip: der Wert des Menschen liegt zunächst in der Form der Willensbestimmtheit, nicht

in der Materie des Wollens, im Glauben, nicht im Werke.“ In bezug auf Worte ist dadurch zwar eine Uebereinstimmung konstatiert, aber nicht hinsichtlich der Sache. Zur Gottwohlgefälligkeit verlangt Kant den guten Willen; in klassisch schöner Weise preist er denselben in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ also: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben nichts zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Verstand, Wig, Urteilstkraft oder Mut, Entschlossenheit sind ohne Zweifel . . . in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und gefährlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen will, nicht gut ist. Mäßigung in Affekten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Ueberlegung sind nicht allein in vielerlei Absicht gut, sondern scheinen sogar einen Teil vom inneren Wert der Person auszumachen; allein es fehlt viel daran, um sie ohne Einschränkung für gut zu erklären; denn ohne guten Willen können sie höchst böse werden und das kalte Blut eines Bösewichts macht ihn nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar noch verabscheuungswürdiger. Wenn es aber einem Menschen durch besondere Ungunst des Schicksals oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur gänzlich am Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen, wenn von ihm auch bei der größten Bestrebung nichts ausgerichtet würde und nur der gute Wille übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen als etwas, das seinen vollen Wert in sich selbst hat.“¹⁾

Diese Ansicht kommt der katholischen Lehre von der guten Meinung oder Intention nahe, welche den menschlichen, auch an sich geringfügigen Werken einen hohen Wert verleihen soll; sie ist weit entfernt von dem, was Luther unter dem Glauben versteht, der den Menschen rechtfertigt, d. i. das Vertrauen auf Christi Blut und Verdienst, das sich der Mensch zurechnet. Diesem Glauben will aber Kant, wie wir oben gesehen, keine rechtfertigende Kraft zuerkennen.

Auch bezüglich des Kardinalpunktes, nämlich bezüglich der Autonomie begegnet die Zusammenstellung Kants mit Luther Schwierigkeiten. Eine Richtung im Protestantismus will sich mit Kant hierüber ganz gut verständigen, indem folgende Basis hergestellt wird: „Der Angelpunkt Kants ist das moralische Gesetz in uns; in diesem Gesetz spricht unsere autonome praktische Vernunft und gibt uns kategorisch die Maximen für unser Handeln. Hierdurch ist die Ethik im Wesen des Menschen gegründet und das Prinzip der absoluten menschlichen Autonomie festge-

¹⁾ VIII, S. 11.

stellt. In der Religion erscheint nun eben das, was sich uns unter dem Spruch des moralischen Gesetzes als Pflicht darstellt, als göttliches Gesetz. Man wird nicht anders sagen können, als daß hiermit irgendwie das Prinzip der Heteronomie etabliert wird. Gewiß liegt Kant für das sittliche Handeln alles an der Autonomie der menschlichen praktischen Vernunft; aber indem er Sittlichkeit und Religion in ein derartiges Verhältnis setzt, daß das, was dort autonom gegeben ist, sich hier als göttliches Gebot darstellt, ist in der That der Versuch gemacht, die scheinbar in kontradiktorischem Gegensatz stehenden Prinzipien der Autonomie und Heteronomie für das Ganze der menschlichen Gesellschaft zu verschmelzen, ein Versuch, der jedenfalls außerordentlich beachtenswert ist.“¹⁾

Wohl den meisten Lesern wird es schwer fallen, dieser Auffassung beizutreten. Weil „eben das, was sich uns unter dem Spruch des moralischen Gesetzes als Pflicht darstellt“, und nur eben das als göttliches Gesetz in der Religion erscheint, kann einzig und allein von einer Gesetzgebung durch die Vernunft, demnach von einer Autonomie die Rede sein, nimmermehr aber von einer Gesetzgebung durch einen anderen, also auch nicht von einer Heteronomie. Zu allem Ueberfluß lehnt Kant ausdrücklich die Auffassung ab, als ob in der Religion Gott die Gesetze der praktischen Vernunft sanktioniere. Und gerade der göttliche Ursprung des Sittengesetzes ist das Charakteristische an der christlichen Moral: Gott befiehlt, der Mensch gehorcht; jedoch befiehlt Gott nicht wie ein Willkürherrscher, sondern wie ein weiser Vater, entsprechend den Verhältnissen, Bedürfnissen und Zwecken der Menschen; letztere sollen daher frei und gerne auf diese Gesetze eingehen.

Nur wenige sittliche Vorschriften sind es, welche das Christentum ganz neu in die Welt eingeführt hat. Aber deswegen darf nicht, um mit Voße zu reden, „der Schein festgehalten werden, als hätte das Christentum keine anderen sittlichen Ideale in die Welt gebracht, und als habe es etwa nur Zusammenhang und Vollständigkeit in die unsolgerichtigen Ueberzeugungen der heidnischen Ethik gebracht. Dem Christentum ist es eigentümlich, daß es nicht, wie das Heidentum, die sittlichen Gebote als solche auffaßte, die um ihrer selbst willen verpflichtend seien. Es bezeichnet diese Gebote als Gottes Willen, wollte aber hierdurch nicht bloß einen zusammenfassenden Ausdruck für ihren Inbegriff schaffen, sondern einen rechtfertigenden, erklärenden Grund für die verpflichtende Kraft des Sittengesetzes angeben.“²⁾

Deshalb erfährt Kant Widerspruch. „Kant empfindet das Sittengesetz

¹⁾ Vgl. Hoffmann, Prolog z. Genesis der Religionsphilos. Kants (Altpreuß. Monatschrift, neue Folge, 36. Bd. 1899), S. 70. — ²⁾ Heumann, G., Verhältnis des Ewigen u. Historischen in der Religionsphilos. Kants u. Voßes, Erlangen, S. 41.

als ein solches, das ins Unendliche geht und dem Menschen den Wert gebe als Intelligenz einer unabhängig von der ganzen Sinnenwelt, aber nicht so, als ob es auf einen Gesetzgeber verweise, der dieses Gesetz sanktioniere, sondern nur so, daß die der Sittlichkeit angemessene Glückseligkeit, die sie hier bei unserer Abhängigkeit von der Welt keineswegs notwendig begleite, in einem späteren Leben zu ihrer Garantie oder doch Möglichkeit die Existenz Gottes moralisch fordere. Das Sittengesetz führt also erst indirekt wie zur Idee der Unsterblichkeit, so zu der Gottes. Würde das Gesetz direkt von Gott abgeleitet, und wäre es als solches für uns verbindlich, so wäre es um die Autonomie unseres Willens, d. h. um das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten nach Kants Meinung geschehen. . . . Die christliche Sittlichkeit ist durchaus theonomisch. Es gibt im Sinne des Neuen Testaments keine Sittlichkeit, die nicht religiös bestimmt wäre.“¹⁾

Einer solch engen Zusammenstellung Luthers und Kants, wie sie Paulsen gibt, können wir mit vielen protestantischen Philosophen und Theologen nicht zustimmen. Ist aber der Unterschied zwischen Wittenberg und Königsberg immer unter den Anhängern Luthers festgehalten worden? Anfangs allerdings erhoben sich viele und schwere Bedenken, ob die neue Philosophie mit der Orthodogie sich vertrage. Doch erschienen auch bald beruhigende Schriften wie vom Königsberger Hofprediger Schulze, der alles Mißtrauen gegen den Kritizismus aus religiösen Gründen als ganz ungerechtfertigt darstellte, da in demselben der Offenbarung und ihren Geheimnissen völlig freier Spielraum gelassen werde. Männer wie Tieftrunk, Stäudlin, Bauer, Wegscheider usw. arbeiteten emsig daran, daß Kants Prinzipien immer mehr der protestantischen Theologie zu Grunde gelegt wurden. Der allgemeine Zug dieser Bestrebungen ging dahin, man solle bei der Bestimmung und Wertung der kirchlichen Dogmen die Moralität als Maßstab anwenden. Trotz der Gegenbemühungen eines Flatt, Storr u. a., sowie auch der preußischen Regierung fand die in die Wege geleitete theologische Richtung vielen Anklang. Eine neue Wendung erfuhr sie unter Jacobis Einfluß durch Schleiermacher.

Seine Theorie ging dahin, die Religion sei allerdings nicht Sache des Verstandes, aber auch nicht des Willens, sondern des Gefühls und des Herzens, mit dem man auf Grund der menschlichen Abhängigkeit Gottes inne werde. In dieser Hinsicht waren die protestantischen Theologen Albrecht Ritschl und Adelbert Lipcius von weitreichendem Einfluß. Richtschnur ist beiden unbedingt die Hauptthese Kants, alle Erkenntnis

¹⁾ Schmidt, Eth. Fragen (Neue kirchl. Zeitschrift VIII), S. 947 f.

reiche nur so weit, als die Erfahrung reiche. Und wie nach Kant die praktische Vernunft Gott postuliert in Rücksicht auf die unausweichliche Forderung, daß der Mensch Erlösung finde und ein Ausgleich zwischen Sittlichkeit und Schicksal herbeigeführt werde, so begehrt nach Lipsius der Mensch in dem Bewußtsein des Widerspruchs zwischen sittlichem Sollen und seinem sittlichen Sein Hülfe von einer höheren Macht, von Gott.¹⁾

Kantisch sind auch die Anschauungen der beiden Theologen über Offenbarung überhaupt und über die christliche insbesondere. Darnach sollen subjektive Religion und objektive Offenbarung notwendig Correlata sein, die Religion nämlich der Erkenntnisgrund der Offenbarung und die Offenbarung der Realgrund der Religion.²⁾ Die göttlichen Offenbarungen in den geschichtlichen Religionen kämen zwar durch äußere Ueberslieferung an die einzelnen heran, beglaubigt würden sie aber für dieselben nur in dem Maße, als „die äußere geschichtliche Kunde sich zu einer Lebensmacht im eigenen Innern“ der Frommen gestalte.³⁾ Auf diesem Standpunkt können die äußeren Formen der Glaubenslehren bleiben; verstanden und aufgenommen werden sie je nach der Verfassung der einzelnen. Alles hängt ab von der Individualität der Gläubigen, von dem augenblicklichen Stand ihres Innenlebens und selbst von der jedesmaligen Bildungsstufe. Wo gäbe es da Schranken, die der Zersetzung des Kirchenglaubens Einhalt tun? Ohne Umschweif erklärt Lipsius: „Erstes Erfordernis eines Dogmatikers ist, daß er zwischen religiösbildlicher Vorstellungsform und religiösem Gehalt zu unterscheiden weiß.“⁴⁾

Hinsichtlich der Christologie verfährt Ritschl nach dem Grundsatz, daß wir das Ding nur in seinem Für-uns-sein, in seiner auf uns wirkenden Erscheinung erkennen; folglich ist alles Metaphysische am überlieferten Christusbild samt allen Wundern und Geheimnissen für unsere Erkenntnis unzugänglich; so ist nach seiner Ausdrucksweise sowohl die Präexistenz Christi wie auch seine Erhöhung, nämlich seine Auferstehung und Himmelfahrt, „für uns verborgen“; der religiöse Gehalt des Evangeliums Jesu wäre aber vor allem „sein Berufsgehorsam und seine weltherrschende Geduld“.⁵⁾ Die nämliche Auffassung verkündet, wenn auch mit anderen Worten, Lipsius, wenn er erklärt, die einzelnen Ereignisse im Leben Jesu gehörten als solche der Geschichte an, sodaß ihre historische Wirklichkeit der geschichtlichen Forschung unterliege; aber der christliche Glaube erkenne in allen jenen berichteten Tatsachen, wie immer es auch mit ihrer Geschichtlichkeit stehe, eine höhere Wahrheit.⁶⁾

¹⁾ Pfennigsdorf, Vergleich der dogmat. Systeme von Lipsius u. Ritschl (1896), S. 67.

²⁾ Neumann, Grundlagen der Weltanschauung von R. A. Lipsius (1896), S. 68.

³⁾ Pfennigsdorf, S. 117. — ⁴⁾ Ebend. S. 91.

⁵⁾ Pfennigsdorf, S. 143. — ⁶⁾ Ebend. S. 146.

Scheint das Urteil Ed. von Hartmanns ganz grundlos, das er über solche Theologen fällt? In seiner „Krisis des Christentums“ spricht er es also aus: „Nur noch teils durch gewaltsame Fiktionen, teils durch Inkonssequenzen gegen seine eigenen Prinzipien vermag sich dieser spekulative Protestantismus eine innere Zusammengehörigkeit mit dem Christentum vorzuspiegeln.“¹⁾

Doch der Same, den die erwähnten Theologen vom Kantischen Standpunkt aus streuten, schoß üppig in die Halme bis in unsere unmittelbare Gegenwart. Aus derselben einige typische Erscheinungen!

Im Kantischen Sinne äußert sich Weincl über den Wert der Gottesbeweise also: „Es hat eine Zeit gegeben, wo man glaubte, die Wissenschaft könne beweisen, daß ein Gott sei und ein ewiges Leben, und es hat eine Zeit gegeben, wo man glaubte, sie könne das Gegenteil beweisen . . . Heute weiß man, daß beides falsch ist.“²⁾ Der Weg, auf welchem solche Richtungen zu Gott kommen, ist verschieden. Für die einen ist das sittliche Gebot „die enge Pforte, die uns in das Jenseits des Uebernatürlichen führe“;³⁾ nach anderen sollen wir uns dahin durch die Propheten leiten lassen, die „in jener Welt ganz anders leben als wir“.⁴⁾ Doch wird es teilweise abgelehnt, Gott und ewiges Leben „postulieren“ zu wollen; denn durch diesen Ausdruck werde „leicht verdeckt, daß unsere Selbstunterscheidung von der Natur ein tatsächlicher Bestandteil eines wahrhaftigen Wollens ist. Nicht das ist die Frage, ob wir an das sittliche Denken anknüpfen wollen, sondern ob wir überhaupt ein wahres Wollen und Sittlichkeit wollen“.⁵⁾ Zugleich muß nicht, wohl aber kann nach dieser Auffassung „die Person Jesu den Menschen zur Offenbarung Gottes werden; es kann ihnen ergehen wie bereits wirklich unzähligen anderen, daß sie diesen Menschen nicht ohne den Gott denken können, der die Macht des guten Willens über alles ist“.⁶⁾

Der so gefundene Gott ist auch für sie wie bei Kant stumm wie das Grab und ohnmächtig wie ein Toter der Welt und Menschheit gegenüber. Er spricht nicht und wirkt keine Wunder. Und doch empfinden die Vertreter einer solchen Anschauung selbst öfter das Unnatürliche dieser völligen Ausschaltung Gottes aus der Weltordnung. So müssen wir wenigstens Weinels Worte auffassen: „Nimmer wird die Frage zur Ruhe kommen, wie ein heiliger Wille, eine Persönlichkeit, mag man sie noch so übermenschlich denken, in dem Kausalzusammen-

¹⁾ D. Flügel, Die spek. Theol. der Gegenwart (1881), S. 118.

²⁾ Weincl, Jesus im 19. Jahrhundert (1903), S. 294 f. — ³⁾ Herrmann, Ethik, S. 67. — ⁴⁾ Weincl, S. 295. — ⁵⁾ Herrmann, S. 60. — ⁶⁾ Ebend. S. 97.

hang der Dinge wirken kann, ohne ihn durch Wunder zu stören (!) und ohne überflüssig zu werden.“¹⁾

Ebenso unbequem sind den „freien“ Theologen die Wunderberichte in den Evangelien, deren Verfasser man doch endlich nicht mehr als „gute dumme Deutschen“ erklärt, sondern als glaubwürdig anerkennen muß.²⁾ Allerdings will man teilweise nichts mehr wissen vom Allegorisieren und Mythologisieren der Wunder und darauf fußenden Mysterien, wie es Strauß betrieben,³⁾ auch nichts mehr von unschuldigen Kunstgriffen, d. h. Betrügereien, wie sie noch Renan den Aposteln und selbst Jesus zuschrieb;⁴⁾ aber da man doch die „Kategorie des Wunders“ von vorneherein ausschließt, so weiß man keinen besseren Ausweg wie einst Kant. Dieser hatte schließlich keinen anderen Rat mehr als den, die Wunder „auf ihrem Werte beruhen zu lassen“.⁵⁾ So empfiehlt auch Harnack, viele Wunder „ruhig beiseite zu schieben“, sei es vorläufig oder für immer.⁶⁾ Auch nach Weinel darf man den Bericht über die Auferstehung Jesu nehmen „wie man will“,⁷⁾ also z. B. wie Harnack zwischen Osterbotschaft und Osterglauben mit logischer Schärfe distinguieren oder sonstwie sich behelfen, nur ein Fall ist von der allgemeinen Freiheit ausgenommen, nämlich, die leibliche Auferstehung Jesu als wirklich geschehen zu betrachten.

Bei solchem Standpunkt, der wahrscheinlich auch „voraussetzungslos“ sein soll, ist das Geheimnis der Trinität unmöglich; es wird als „paradox“ fallen gelassen und damit auch die Gottheit Christi. Hier nimmt man wie Kant zu Allegorisierungen seine Zuflucht: „Recht verstanden ist Gotteserkenntnis der ganze Inhalt des Sohnesnamens“, sagt Harnack.⁸⁾ Dabei gesteht er: „Ein Prophet mag versuchen, den Schleier zu heben; wir aber müssen uns begnügen, festzustellen, daß dieser Jesus, der Selbsterkenntnis und Demut lehrte, doch sich und sich allein den Sohn Gottes genannt hat“;⁹⁾ ebenso: „Niemals werden wir ergründen, durch welch' innere Entwicklung Jesus von der Gewißheit, Gottes Sohn zu sein, übergegangen ist zu der anderen, der verheißene Messias zu sein.“¹⁰⁾ Auch muß Harnack anerkennen, daß schon die christliche Urgemeinde Jesum als den wesensgleichen Sohn Gottes bekannte; er schreibt darüber also: „Wo hat sich in der Geschichte der Menschheit etwas Aehnliches ereignet, daß die, welche mit ihrem Meister gegessen und getrunken und ihn in den Zügen seiner Menschheit gesehen haben, ihn nicht nur verkündigten als einen Propheten und Offenbarer Gottes, sondern als den göttlichen Lenker der Geschichte, als den An-

¹⁾ Weinel S. 296. — ²⁾ Weinel S. 77. — ³⁾ Weinel S. 44. — ⁴⁾ Ebend. S. 77.

⁵⁾ Vgl. oben S. 10. — ⁶⁾ Harnack, Das Wesen des Christentums, S. 19.

⁷⁾ Weinel, S. 273. — ⁸⁾ Harnack, S. 81. — ⁹⁾ Ebend. S. 82. — ¹⁰⁾ Ebend. S. 87.

fang der Schöpfung und als die innere Kraft eines neuen Lebens. So haben Muhameds Jünger nie von ihrem Propheten geredet.“¹⁾

Trotz aller Schwierigkeiten bleibt Harnack bei jener Umdeutung des Sohnesnamens; ähnlich verfährt er bezüglich des Hl. Geistes. Nach dem Vorgange von Gunkel und Weinell will Harnack die biblischen Berichte vom Empfangen des Hl. Geistes und dgl. nur als Bezeichnungen für „die Selbständigkeit und Unmittelbarkeit des religiösen Empfindens und Lebens“ gelten lassen.²⁾

Wie Kant nehmen die protestantischen Theologen des linken Flügels eine scharfe Stellung gegen die Kirche, zumal gegen deren Dogmen ein. Darnach soll der Mensch und auch der Christ sich keine „Gedanken vor-schreiben lassen, die er nicht selbst aus sich erzeugt“. ³⁾ Das heißt das Kantsche subjektive Element auf die Spitze treiben.

Wohin müßte es mit dem Unterricht und Fortschritt in der Welt kommen, wenn die Menschen sich bloß zu jenen Gedanken bekennen dürften, die sie selbst erzeugen! So überspannt ist Herrmanns Forderung, daß er sie selbst nicht festhalten kann. Sagt er doch von dem Glauben, den er hat und empfiehlt, daß er nicht von selbst in der Seele aufquelle, sondern aus der Geschichte an uns herantrete.⁴⁾ Er schreibt auch: „Unzweifelhaft christlich ist in der römischen Kirche, daß der einzelne mit seinem religiösen Leben sich abhängig weiß von der religiösen Gemeinschaft, in der er sich vorfindet. Ein Christ, der davon nichts weiß und es nicht für sich verwertet, ist eine entwurzelte Pflanze.“⁵⁾ Und woher diese Halbheit, daß Herrmann bloß von seinem Fiduzialglauben und vom Gebiete des Sittlichen, nicht aber auch von den übrigen Lehren Christi die Sätze gelten lassen will: „Wir können nicht leben ohne den Halt einer Autorität, und wir leben nicht wahrhaft, wenn wir nicht selbständig sind. Beides ist in unserem Glauben vereinigt. Jesus Christus in der Kraft seines uns gewinnenden und bezwingenden Lebens ist die Autorität, die uns frei macht, . . . der Herr, dem der Glaube unbedingt gehorcht.“⁶⁾ Warum soll bloß hier, nicht auch dort „innere Unterwerfung“ statthafte und möglich sein? Auf beiden Gebieten sind Autorität und Freiheit, Gehorsam und Selbstständigkeit keine absoluten, sondern nur relative Gegenätze.

Ähnlich preist Harnack einerseits jene, die „nach Abshüttelung der autoritativen Religion um eine wahrhaft befreiende und eigenwüchsige sich bemühen“;⁷⁾ andererseits kann er der autoritativsten Religion, der

¹⁾ Harnack S. 97. — ²⁾ Ebend. S. 104. — ³⁾ Herrmann, Ethik, S. 143.

⁴⁾ Herrmann, Der Evangelische Glaube, S. 20. — ⁵⁾ Herrmann, Ethik, S. 89.

⁶⁾ Ebend. S. 98. — ⁷⁾ Harnack, S. 2—8.

katholischen Kirche, das Zeugnis nicht verweigern: „In ihr entzündet sich selbständiges religiöses Leben in der Nachfolge Christi und ein Feuer, das mit eigener Flamme brennt.“¹⁾

Die Abneigung gegen das Kirchentum in bezug auf Dogmen richtet sich wie bei Kant auch bei den freien Theologen sowohl gegen die katholische wie gegen die protestantische Konfession. Mit tiefem Unwillen sieht Herrmann „in den meisten evangelischen Gebieten die Kirchenregierungen freilich mit großer Unsicherheit, also mit offenbar bösem Gewissen am Werke, besonders die jungen Männer, welche einmal im kirchlichen Amte stehen sollen, zu der bequemen Sünde eines äußerlichen Gehorsams gegen Glaubenssätze anzuleiten.“²⁾ Und doch müssen gerade auch sie das ganze Unheil sehen, welches bei Beseitigung der kirchlichen Normierung unaufhaltsam hereinbrechen muß, müssen konstatieren, wie ohne Kirchentum das ganze Christentum flüchtig und entleert, verdreht und geradezu auf den Kopf gestellt wird in einer Weise, daß man, wie Harnack sagt, „nicht nur Tolstois, sondern sogar Nietzsche's Ideen in ihrer besondern Verwandtschaft mit dem Evangelium vorgeführt hat.“³⁾ Ohne die kirchliche Fassung kommt es so weit, daß, wie Schell sagt, „fast jeder in Christus das Ideal und die Autorität für die Denkweise finden will, welche er als die wahre Weltanschauung und Religionsauffassung vertritt.“⁴⁾

Wie Kant, so schreiben auch die freien Theologen öfters der katholischen Auffassung des kirchlichen Lehramtes überhaupt und zumal hinsichtlich der Stellung desselben zur hl. Schrift ganz offen Konsequenz zu. So lesen wir bei Herrmann: „Wenn man einmal auf dem Standpunkt jener Vorstellung vom Glauben (als dem Fürwahrhalten bestimmter Sätze) steht, so ist es eine Halbheit, wenn man nur das glauben will, was die Bibel lehrt und dem Spruch der Kirche den Glauben versagt; denn tatsächlich haben wir ja doch die Bibel durch die Kirche empfangen, die in den ersten Jahrhunderten ihrer Geschichte diese Schriften als kanonisch aufgenommen hat. Der Christ, der unter Glauben die willige Annahme des mit göttlicher Autorität Dargebotenen versteht, bleibt ohne Zweifel auf halbem Wege stehen, wenn er erklärt, er wolle nur das in der Bibel dargebotene Gotteswort annehmen. Wenn er ernst machen will, so muß er vor allem derjenigen Autorität seinen Gehorsam bezeugen, von der wir alle die Bibel empfangen haben, der Kirche.“⁵⁾

Mit Kant kämpfen die freien Theologen auch gegen die Gnadenlehre des Christentums. Das Ideal Kants hierin ist auch das Harnack's.

¹⁾ Ebend. S. 166. — ²⁾ Herrmann, Ethik, S. 143. — ³⁾ Harnack, S. 2.

⁴⁾ Schell, Christus, S. 74. — ⁵⁾ Herrmann, Der evangelische Glaube, S. 9 f.

Nach ihm ist bereits erreicht, was Kant kaum zu hoffen gewagt. Jubelnd ruft er daher aus: „Was sollen alle Entdeckungen und Erfindungen und unsere Fortschritte in der äußeren Kultur gegenüber der Tatsache, daß heute 30 Millionen Deutsche und noch mehr Millionen von Christen außerhalb Deutschlands eine Religion ohne Priester, ohne Opfer, ohne Gnadenstücke und Zeremonien, eine geistige Religion haben.“¹⁾ Und doch muß auch die freie Theologie zugeben, Jesus habe „weder das Opfer, noch das Gesetz, noch die Priester und Pharisäer als solche angegriffen“, auch nie ein Programm ausgedacht, wie ihr Einfluß zu brechen sei;²⁾ auch Luther habe den Priester beibehalten.³⁾ Die Schlagworte, die einst Kant gegen die Sakramentenlehre gebraucht hat, wie „Zaubermittel“, „magische Heilskraft“, sind noch nicht zu alt, um nicht auch bei den modernsten protestantischen Theologen Verwendung finden zu können.⁴⁾ Fast wörtlich scheint Kant zitiert zu sein, wenn sie von einzelnen Sakramenten sprechen, um sie zu „erklären“, z. B. wenn die Taufe für Weinel „zu einem Akt der Dankbarkeit gegen Gott und des Gelöbnisses der Eltern und Paten“ wird und das Abendmahl zum Symbol der Liebe Christi und der Christen.⁵⁾ Das 19. Jahrhundert wird gepriesen, daß es mit dem Sakramentarismus ein Ende gemacht habe, während noch Luther rückständig genug war, „dieses Stück antiker Frömmigkeit nach kurzem Schwanken mit Energie festzuhalten“. ⁶⁾

Zu Todfeinden der Innerlichkeit sollen so „der Dogmatismus“ und „der Sakramentarismus“ von Kant und seinen theologischen Anhängern gestempelt werden. Doch mit Unrecht! Die Menschen, wie sie nun einmal sind, haben unstreitig „das Bedürfnis nach lehrhafter Feststellung dessen, was man als wahr annehmen und zur Erlangung der Gnade tun muß. Im Dogma und Sakrament wird das Evangelium der Wahrheit und Gnade für alle lehrhaft und vollziehbar“. ⁷⁾ Wenn Dogma und Sakrament auch von außen gereicht werden, so bleiben sie doch den Gläubigen nicht äußerlich, sondern werden für sie zur Quelle des reichsten Innenlebens; ähnliches sehen wir tagtäglich bei der Pflanze, welche die Nährstoffe ebenfalls von außen nimmt, aber nur, um damit ihr innerstes Leben zu entwickeln. Nach Thomas will Gott aus sehr triftigen Gründen seine Gaben den Seelen durch Menschen und Sachen vermitteln. Nach ihm wählte Gott solche Mittelursachen, nicht etwa weil seine Kraft allein unzureichend wäre zu direkter Darreichung, sondern wegen seiner unendlichen Güte, die ihn bewegt, die Ehre und Würde, etwas irgendwie zu verursachen, auch den Kreaturen zuteil

¹⁾ Harnack, S. 167. — ²⁾ Weinl, S. 92. — ³⁾ Ebend. S. 91. — ⁴⁾ Herrmann, Ethik, S. 73 f. — ⁵⁾ Weinl, S. 281. — ⁶⁾ Ebend. — ⁷⁾ Schell, Christus, S. 145.

werden zu lassen ¹⁾ In Rücksicht auf uns entspräche es ganz der natürlichen Seinsweise des Menschen, daß er durch Sichtbares zu Unsichtbarem hingeleitet werde. ²⁾

Hierbei hält sich der kirchliche Standpunkt so ferne von Starrheit und Schablone, daß er keineswegs die Annahme der Dogmen und Sakramente für alle Menschen in absolut gleicher Weise als Bedingung der Gnade und Seligkeit aufstellt, sondern die diesbezüglichen Forderungen in gerechter Würdigung der Verhältnisse modifiziert und individualisiert. Schon bei den ältesten Apologeten des Christentums begegnet uns der Satz, daß es auch unter den Heiden wahre Gotteskinder und Christen vor Christus gegeben habe und gebe. Selbst der Katechismus der Volksschule spricht von einer Begierdetaufe, sogar von einer einschließlichen, dergleichen von einer vollkommenen Reue, die vor dem Empfang des Bußsakramentes und im Notfall ganz ohne denselben rechtfertigt. Ueberhaupt wurde von den Theologen der ordentliche von dem außerordentlichen Heilsweg unterschieden, in der klaren Erkenntnis, daß der Geist wehe, wo er will, daß deshalb Dogmen und Sakramente zwar Mittel, aber nie Schranken des Hl. Geistes und seiner Begnadigung werden dürfen. Doch wozu noch viele Worte und Aufklärungen? Die Sache ist so klar, daß selbst die freien Theologen öfters die Berechtigung, Inneres mit Aeußerem zu verbinden, anerkennen. So will Weinle in der liturgischen Bewegung, welche sich in den protestantischen Gemeinden geltend macht, „eine große und lohnende Aufgabe“ erblicken ³⁾ und Harnack einen Teil des Ritualismus „aus ästhetischen und pädagogischen Gründen“ beibehalten. ⁴⁾

Auch hinsichtlich der Moral folgen nicht wenige der freien Theologen den Spuren Kants. Ohne Einschränkung eignet sich Herrmann das Kantsche Prinzip an, indem er schreibt: „Das sittliche Gesetz ist eine Forderung an unseren Willen, in deren Anerkennung wir den Grund der Tatsache sehen, daß wir uns mit anderen Menschen in wahrhaftem Vertrauen zusammenfinden. Den Inhalt des sittlichen Gesetzes hat also Kant richtig so formuliert: Handle so, daß die *Maxime* deines Willens jederzeit als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann. Jeder Mensch verhält sich nur dann sittlich, wenn er nach dem Gesichtspunkt, der in jener Formel ausgedrückt ist, das, was er tun soll, selbst findet und sich vorschreibt.“ ⁵⁾

Dieser Grundsatz korrespondiert fast wörtlich mit jenem bekannten Ausspruch Kants, daß nunmehr die Vernunft der Natur die Gezehe

¹⁾ S. Th. I, I, q. 22, a. 3 — ²⁾ Ebend. q. 42, a. 7.

³⁾ Weinle S. 311. — ⁴⁾ Harnack S. 174. — ⁵⁾ Herrmann, Ethik, S. 29 f.

vorschreibe. Freilich, wenn Gott dem Verstande des Menschen keine Wahrheiten offenbaren darf, die er anzunehmen verpflichtet wäre, dann kann er auch dem menschlichen Willen keine Gebote verkünden, die er erfüllen müßte. Zudem sehen viele Anhänger Kants hinter jeder „heteronomen“ Moral, wozu auch die theonome gerechnet wird, das gefürchtete Gespenst der Neußerlichkeit auftauchen. Und doch muß auch Harnack die Vereinbarkeit von Gesetz und Innerlichkeit zugeben, indem er schreibt: „Das Zueinander der vollen gehorsamen Unterordnung unter den Herrn und die Freiheit im Geiste ist das wichtigste Merkmal der Eigenart dieser (d. h. christlichen) Religion und deshalb ihrer Größe.“¹⁾

Von Harnack und ebenso von Weinell werden jedoch manche Einzelpunkte der christlichen bezw. der katholischen Moral, z. B. die Askese und das Ordensleben, mehr gewürdigt und verstanden, als es von Kant geschehen. Wenn Weinell nämlich auch noch wähnt, in katholischen Orden werde die Askese als Selbstpeinigung getrieben, um sich „eine andere Art Seligkeit“ zu verdienen, wogegen er auftreten müßte, so will er weniger Bedenken haben gegen eine Askese, die im Interesse der Selbsterziehung betrachtet und geübt werde, vollends sie freudig begrüßen, wenn sie nach dem Beispiele Jesu im Dienste der Nächstenliebe stehe, um den Mitmenschen vorbildlich zu sein; auch verlangt er „Freiwillige“, die auf die Welt verzichten und sich ganz dem Wohl des Nächsten widmen.²⁾ Kennt vielleicht die katholische Kirche einen Zwang zum Ordensleben? Harnack hält es für sicher, daß das Christentum „außerordentlich gewonnen“ hätte, wenn seine berufsmäßigen Diener oder wenigstens die Missionare „die Regel des Herrn von der Armut“ befolgt hätten.³⁾

Gerade in jüngster Zeit erschien ein Buch, das uns zu charakteristisch vorkommt, um es nicht zu erwähnen; wir meinen das „Lehrbuch der Religionsphilosophie“, welches Prof. Hermann Siebeck in Gießen 1903 veröffentlichte, und zwar als Glied einer Reihe theologischer Lehrbücher. Kant nachfolgend, spricht er hier der rationellen Theologie jeden Wert ab und sucht die Wurzel des Glaubens in einem gefühlsmäßigen, intuitiven Innewerden der Eigenwertigkeit der menschlichen Persönlichkeit, welche sich angesichts des Gegendrucks der Welt als ein von ihr Bedingtes und Getragenes, aber doch nicht lediglich in ihrem Zusammenhang Aufgehobenes weiß und behauptet; bei diesem Vorgange fühle der Mensch die Notwendigkeit und zugleich die Gewißheit einer helfenden

¹⁾ Harnack, S. 105.

²⁾ Weinell, S. 215 f., S. 302. — ³⁾ Harnack, S. 62.

Macht, die ihm das höchste Gut sicherstelle; so erlebe und erfahre der Fromme Gott unmittelbar. Wunder sind deshalb in den Augen Siebeck's unnötig; er entfernt sie auch aus dem Neuen Testament, sowohl jene, die Jesus selbst getan hätte, als auch jene, die an ihm geschehen wären.

Soviel zur Skizzierung des tiefen und andauernden Einflusses Kants auf die protestantische Theologie. Doch kommen außer den Theologen noch die Philosophen in Betracht, welche, auf Kant'schem Boden stehend, das Problem der Religion behandelt oder berührt haben.

Freilich besteht hinsichtlich des Verhältnisses einiger zu Kant selbst in Fachkreisen noch Meinungsverschiedenheit.¹⁾ Bekanntlich zeigte Deutschland im Anfange des verflossenen Jahrhunderts eine erstaunliche Fruchtbarkeit auf philosophischem Gebiete. Beschränken wir uns nur auf jene Denker, welche, von Kant angeregt, den Kritizismus weiterbildeten, ja zu eigenen Systemen ausgestalteten und dadurch bedeutenden Einfluß gewannen, zumal auch durch die Anschauungen, die sie bezüglich der Religion vortrugen. Wir denken dabei zunächst an Fichte, Hegel und Schelling.

Wie Kant, lehrt auch Fichte Moralthologie, doch in einem anderen Sinne. Kant legte sicher eine gewisse Halbheit an den Tag, indem er einerseits Gott als überweltliche Person forderte, anderseits nur Moral als wahre Religion gelten ließ; eine solche Stellung konnte Fichtes kräftige Natur nicht vertragen. Seine Energie führte ihn zu dem Worte: „Es gibt kein Drittes: man muß sich entweder in den Schoß der allein seligmachenden römischen Kirche werfen, oder man muß entschlossener Freigeist werden.“²⁾ Demgemäß ließ er den Gott Kants fallen und nur die autonome Moral oder den kategorischen Imperativ gelten, dem er aber den Namen Gott gab, ebenso gut wie er ihn absolutes Ich oder sittliche Weltordnung nannte. Er erklärt: „Die lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen und vermitteltst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund ein besonderes Wesen als Ursache anzunehmen.“³⁾

Nach 1800 trat Fichte nach der Ansicht der meisten Philosophiehistoriker in eine neue Periode; hierbei wurde Gott nicht mehr mit der moralischen Weltordnung gleichgesetzt, sondern über sie gestellt, und als Endziel des Menschen nicht mehr das Handeln bezeichnet, sondern die selige Hingabe an Gott. Aber statt von einer Befehrung Fichtes zu

¹⁾ Windelband, Gesch. d. Philos. I, S. 463; Faldenberg, Gesch. der neueren Philos., S. 426 ff., S. 528. — ²⁾ Willmann, S. 540. — ³⁾ Ueberweg-Heinze III, 2, S. 14.

reden, wird man eher sagen müssen: jetzt, wo er das Absolute als das einzige wahrhafte Sein charakterisierte, hoffte er „dieselbe Anschauung im Leser zu erzeugen wie damals, als er sich gegen die Anwendung der Begriffe Existenz, Substanz, bewußte Persönlichkeit als sinnlicher Kategorien auf Gott aussprach“. ¹⁾

Wie wird man danach mit Sicherheit behaupten können, in welcher Weise Fichte die Unsterblichkeit der Seele angenommen habe? Wie sind manche seiner Aeußerungen darüber zu deuten? So klingen begeistert seine Worte: „Ich hebe mein Haupt kühn empor zu dem drohenden Felsengebirge und zu dem tobenden Wassersturz und zu den krachenden, in einem Feuermeer schwimmenden Wolken, und sage: Ich bin ewig, ich troge eurer Macht, ich habe meine Bestimmung ergriffen, und die ist dauernder als ihr; sie ist ewig und ich bin ewig wie sie.“ ²⁾ Und wenn Rosenkranz zum Ruhme Fichtes sagt: „Kant wußte den historischen Christus nur als ein Beispiel des Idealen gelten zu lassen; Fichte erkannte in Christi Selbstbewußtsein das absolut Göttliche und gab eine philosophische Auslegung der Johanneischen Logoslehre“ ³⁾, so besagt dies keine große Abweichung Fichtes von Kant; denn das absolut Göttliche muß eben in dem oben erwähnten Sinn genommen werden, welchen Fichte damit verband, und Johannes soll nach ihm als Zweck der Wissenschaft angeben, das Mannigfaltige auf eine Einheit zurückzuführen.

Schelling vereinigte die Fichteschen Begriffe vom Ich und Nichtich; über ihnen steht nämlich nach ihm die absolute Identität oder Indifferenz des Ichs und Nichtichs, des Idealen und Realen, des Geistes und der Natur. Sie allein soll das Göttliche sein, doch ist sie nie als solche wirklich; die Wirklichkeit erlangt sie erst dadurch, daß sie sich differenziert in Natur und Geist; in diesen beiden Gegensätzen ist das Absolute wirklich. Von dieser Identitäts-Philosophie geht Schelling über zu einer neuplatonisierenden Richtung, deren Grundgedanken er in seiner „Philosophie der Religion“ darlegt. Unter dem Einfluß Böhmies kommt er endlich zu seiner „positiven“ Philosophie. Nunmehr nimmt er in seinem Höchsten oder Gott drei Potenzen oder Gestalten an: 1. den bewußtlosen Willen, die Natur, den Grund — *causa materialis*; 2. den besonnenen Willen, den Verstand oder das Wort von Gott — *causa formalis*; 3. die Einheit der beiden, den Geist — *causa finalis*. Zwischen den drei Potenzen tritt eine Spannung ein, welche die Weltischöpfung zur Folge hat; erst am Ende derselben werden sie zu Persönlichkeiten. Im letzten Geschöpfe, im Menschen, kommen die drei Potenzen

¹⁾ Falckenberg, S. 378.

²⁾ Ueberweg-Heinze III, 2, S. 14. — ³⁾ Kants sämtliche Werke XII, S. 457.

zur Ruhe; sie sind ihm immanent. Aber sein Sündenfall, d. h. die Meinung, selbst als Gott zu wirken, ruft eine neue Spannung hervor, die durch die zweite Potenz gehoben wurde. Dies die Erlösung. Während in den Mythologien nur immer je eine von den Potenzen vorwaltete, kehren sie im Christentum zur Einheit zurück. Der Mittelpunkt des Christentums ist die Person Christi, der seine außergöttliche Selbstständigkeit im Opfertode hingab. Die Kirche entwickelt sich in drei Hauptperioden, die in den hervorragendsten Aposteln schon angekündigt wurden: der rückwärts gewandte Petrus repräsentiere die katholische, der wissenschaftliche Paulus die protestantische, der milde Johannes die Kirche der Zukunft.

Hegel bildet die Synthese von Fichte und Schelling. Schelling hatte an die Spitze gestellt die Indifferenz zwischen Ich und Nichtich, zwischen Geist und Natur, also die Natur dem Geiste gleichgestellt, während Fichte die Natur verachtete. Für Hegel wird das Absolute ein Ideelles, der Begriff, der durch die Natur geht, um bewußter Geist zu werden. Allerdings war dieser Geist schon, bevor er Natur wurde, wenn auch nur „an sich“, obgleich nicht „für sich“. Das Absolute entwickelt sich nämlich vom Ansich durch das Außersich zum An- und Fürsich; daher existiert es zuerst als Vernunft, hierauf als Natur, zuletzt als lebendiger Geist — Panlogismus.

Von diesem Standpunkte aus unterscheidet Hegel drei Religionsstufen. Die niederste ist die Natur-Religion, welcher nur noch die Zauberei vorausging; die zweite Stufe, die Religion der geistigen Individualität oder der freien Subjektivität, nahmen die jüdische, römische und die griechische Religion ein; die erstere sei durch knechtische Unterwerfung des Menschen unter den wunderwirkenden Gott, die zweite durch Ernst, die griechische als heitere Kunstreligion charakterisiert. Auf die dritte und höchste Stufe stellt Hegel die christliche Religion als die der Wahrheit, der Freiheit und des Geistes. In ihr wird die göttliche und menschliche Natur vereinigt; das Wissen von Gott ist Gottes Wissen von sich selbst.

Ihre Grundwahrheiten behält Hegel bei, natürlich in seinem Sinne. Die Dreieinigkeit lehre, wie Gott sich unterscheide, aber den Unterschied durch Liebe wieder aufhebe. Der Glaube an den Gottmenschen besagt für Hegel, daß der unendliche und endliche Geist wesensgleich seien; die Lehre vom Versöhnungstod Christi bedeute, daß die Einheit des Menschen mit Gott nur zustande käme, wenn Sinnlichkeit und Selbstsucht überwunden wären. Ganz entsprechend reiht sich an diese Auslegung seine Exegese. So schreibt er: „Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, heißt es in der Bibel; das heißt nichts anderes, als: das Selbstbewußtsein hatte sich zu denjenigen Momenten erhoben, welche zum

Begriffe des Geistes gehören, und zum Bedürfnisse, diese Momente auf eine absolute Weise zu fassen.“¹⁾ Dabei lebte Hegel der Ueberzeugung, viel orthodoxer zu sein als die modernen, gegen die Dogmen gleichgültigen herzens- oder schriftgläubigen Theologen.“²⁾

Schließlich erwähnen wir noch seine Erklärung, in seinem System die Gleichheit zwischen Philosophie und Theologie hergestellt zu haben, indem darin beide Wissenschaften Gott oder die Wahrheit zum Objekt hätten und sich nur durch die Form unterschieden: die Religion enthalte denselben spekulativen Inhalt von empirischer, sinnbildlicher Gestalt, welchen die Philosophie in der adäquaten Gestalt des Begriffs darstelle.

Das sind in kurzen Umrissen die religiösen Anschauungen jener Denker, welche unmittelbar Kant weiter- und umbildeten. Hören wir noch die einiger mehr oder weniger ausgesprochener Vertreter des Neukantianismus, der in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts anhub und große Verbreitung fand, wenngleich in verschiedenen Färbungen. Die Parole: „Zurück zu Kant!“ galt naturgemäß auch hinsichtlich der Religionsphilosophie des Meisters, wobei aber aus naheliegenden Gründen die Metamorphose, die sie durch Schleiermacher erfahren, hervorragend nachwirkte.

Den Hauptanstoß zum Neukantianismus gab mit Liebenau Albert Lange, der bekannte Verfasser der „Geschichte des Materialismus“. Hinsichtlich des religiösen Problems bekennt er sich zu Kants Grundgedanken. Er schreibt: „Entweder verschwendet keine Mühe an dergleichen Dinge, die über unserem Horizont liegen, oder laßt die Religion als Sache des Gemütes unangefochten; ihr könnt nichts für sie, aber auch nichts gegen sie sagen.“³⁾

Ebenso fast äußert sich Cornelius, ein hervorragender Vertreter des Empfindungsmonismus: „Die Wissenschaft kann dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele (und an Gott) weder Abbruch tun noch ihn stützen.“⁴⁾

Ein Hauptvertreter des idealistischen Monismus, Paulsen, huldigt konsequent derselben Ansicht, indem auch ihm der religiöse Glaube „die unmittelbare Gewißheit des Gemütes ist, daß die Wirklichkeit aus dem Allguten stamme“; hierzu fügt er als integrierenden Bestandteil des christlichen Glaubens den Satz, der Allgütige und Allmächtige habe in Jesus sein Wesen geoffenbart, wie es sich in einem Menschensohn darstellen könne.

¹⁾ Willmann S. 560. — ²⁾ Ebend.

³⁾ Flügel, Spekul. Theol., S. 234. Vgl. Ueberweg-Heinze III, 2, S. 194.

⁴⁾ Baumann, Deutsche und außerdeutsche Philos. der letzten Jahrzehnte (1903), S. 532. Vergl. Paulsen, Kant 1898, S. 382.

Auch der vielgenannte Philosoph Eucken¹⁾ bezeichnet als Ausgangspunkt der Religion die Empfindung eines schroffen Kontrastes zwischen Forderung und Wirklichkeit; Glaube lasse sich zwar anregen, aber nicht durch Gründe und Motive erzwingen. Und wie Kant den Kirchenglauben zur Introduction zulassen will, damit aus ihm genommen werde, was uns „in praktischer Absicht vorteilen“ könne, so mißt auch Eucken den Lehren der historisch gewordenen Religionsgesellschaften „anstrebenden, symbolischen Charakter“ bei; von den kirchlichen Religions-sachen ist nur jenes beizuhalten, was jedem unmittelbar gegenwärtig sei und „erhöhende Kraft“ erweise. Anderes könne ohne Schaden und Mühe preisgegeben werden, z. B. jene „unglückliche“ Lehre von der Erb-sünde, die das Christentum zum Manichäismus herabziehe, ebenso jene Lutherische Lehre, daß der Mensch die Gerechtigkeit nicht sowohl erlange, als nur zugerechnet erhalte, eine Lehre, die konsequent ausgedacht den großen Weltkampf in Schein und Spiel verwandeln müsse; dasselbe gelte von dem Dogma, Christus habe in einziger Weise die göttliche und menschliche Natur vereinigt; denn „die Einigung von Göttlichem und Menschlichem müsse die ganze Weltgeschichte durchdringen.“

In diesem Punkte stimmt mit Eucken u. a. Matorp²⁾ überein, der sich in seiner Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität“ als Kantianer mit Uebergang zu Fichte charakterisiert. Nach ihm soll die Wissenschaft die Religion endgültig aus ihren Grenzen weisen; aber dennoch dürften die religiösen Vorstellungen als Vorstellungen ruhig sich behaupten, wenn sie nur nicht ferner mit dogmatischem Anspruch auftreten, sondern als natürliche menschliche Vorstellungen von unübertroffener symbolisierender Kraft. Deshalb soll ein Lehrer einem Kinde auf die Frage, ob die biblischen Geschichten wahr seien, also antworten: „Es ist gutgläubig so überliefert und angenommen worden. Tausende sind so überzeugt und finden in dieser Ueberzeugung ihre Seligkeit. Aber es gibt auch Gutgläubige, die nicht so überzeugt sind. Du wirst, wenn du erst viel anderes gelernt hast, dich selbständig zu entscheiden haben.“ Ist ein solches Verfahren pädagogisch? Ist es vereinbar mit desselben Autors Erklärung, der höchste Ausdruck der Sittlichkeit sei die Wahrhaftigkeit?

Matorp steht Rieckert nahe,³⁾ der bezüglich der Religionsphilosophie ausführt: „Hier tritt nicht die Macht des menschlichen Willens, das Wahre zu denken, das Gute zu wollen und das Schöne zu fühlen, sondern die Ohnmacht des Menschen in den Vordergrund, der nicht kann, was er soll und durch das Bewußtsein dieses Unvermögens über sich selbst und über alles Menschliche hinausgeschoben wird.“

1) Baumann S. 87 ff. — 2) Baumann S. 101 ff. — 3) Baumann S. 250.

Diese Gestaltungen nahm also Kants Religionsphilosophie bei seinen ersten und späteren Epigonen ein. Bei derartigem Ueberblick können wir uns überzeugen, mit welch gutem Grund Herder den Gott Kants einen „Nagel“ nannte. Die Geschichte lieferte den Beweis, daß er nur geringe Kraft besaß. Besondere Verwunderung kann die vorgeführte historische Entwicklung nicht erregen; sicher ein eigentümliches Schauspiel bietet eine Philosophie, welche die völlige Nichtigkeit und Grundlosigkeit ihres Erkennens darlegt und doch auf der anderen Seite des Nießbrauchs Gottes nicht entbehren will. Kant erklärte, das Wissen beseitigen zu wollen, um für den Glauben Platz zu gewinnen; aber er gab seinem Gebäude des Glaubens und der Religion ein viel zu schwaches Fundament, indem er es, wie Rosenkranz sagt,¹⁾ gründete auf ein pathologisches Bedürfnis. Sein Gott war ja nicht etwa dazu bestimmt, Wahrheiten auf natürliche oder übernatürliche Weise zu verkünden oder Gebote zu geben, sondern das von ihm als sinnlich bezeichnete Begehren nach Glück zu befriedigen, wie es der Sittlichkeit angemessen sei.

Trotz dieser augenscheinlichen Schwäche des Kantischen Systems fand es freundliche Aufnahme auch bei einigen katholischen Philosophen und Theologen, ohne daß diese glaubten, deshalb ihrer Kirche untreu zu werden. Wir nennen den Kanonikus Mutschelle bei St. Veit in Freising, den Domstiftsvikar Baur in Würzburg, Professor Koller (Lazarist) in Heidelberg, Dorich in Mainz, Pentinger in Augsburg, Reif in Wien. Reuß, Professor in Würzburg, war besonders für Kant so begeistert, daß er in einer Abhandlung die Frage: „Soll man auf katholischen Universitäten Kants Philosophie erklären?“ erörterte und auch nach Königsberg reiste, um Kant persönlich kennen zu lernen.

Vor allem ist aber hier Hermes hervorzuheben, der einflußreiche Philosoph und Theologe in Münster, nachher in Bonn (1775—1831). Während seiner Studienzeit und auch später beschäftigte er sich viel mit der modernen Philosophie. In seiner „Philosophischen Einleitung in die christkatholische Theologie (1819, S. 9)“ erklärt er selbst: „Ich habe mich hier nur auf diejenigen Systeme bezogen, die ich vor allen anderen am meisten schätze, auf das Kantische und Fichtesche.“ Hierbei gelangte er zu der Erkenntnis, daß sämtliche Einwürfe der genannten Philosophen gegen das Christentum grundlos seien und daß die christkatholischen Lehren den Forderungen der Vernunft gegenüber vollauf Stand und Probe halten können, doch mißbilligte er entschieden die damals in mehreren Zeitschriften auftauchenden Verunglimpfungen der erwähnten Denker. Aber es blieb nicht aus, daß Kant und Fichte immer

¹⁾ Imm. Kant, XII, S. 440.

mehr Einfluß auf Hermes' Anschauungen gewannen, wenn er auch stets der festen Ueberzeugung lebte, hierbei ganz kirchlich zu lehren; nach seinem Tode urteilte allerdings Rom anders und verwarf mehrere seiner Sätze.

Von Kant beeinflusst sind namentlich seine Anschauungen über die Erkenntnis und über das Zustandekommen des Glaubens. Seine Erkenntnislehre beschränkt sich nämlich auf sinnlichen Empirismus. Nach ihm gibt es „nur zwei Hauptarten der menschlichen Erkenntnisse, die sich auf ein wirkliches Objekt zu beziehen scheinen und also möglicherweise objektive Notwendigkeit haben können: die Erkenntnis durch sinnliche Anschauung und durch Denken, die durch Denken jedoch nur dann, wenn das Denken sich zurückbezieht auf eine sinnliche Anschauung und durch diese auf ein Objekt“. (Philos. Einl. S. 12.) Wenn wir nun etwas mit Notwendigkeit zu erkennen scheinen, so finden wir uns nach Hermes im Selbstbewußtsein, „nicht bloß erkennend, sondern auch das Erkannte für wahr haltend“. Weiter könne uns die theoretische Vernunft nicht bringen; diesem Fürwahrhalten gibt aber Hermes eine Stütze durch die praktische Vernunft. Diese zeige uns als oberstes Gebot, die Menschenwürde in uns und anderen möglichst rein darzustellen und zu erhalten; dies Gebot hinwiederum schließe das andere in sich, alle erforderlichen Mittel zur Erfüllung jener Pflicht auf Grund eigener und auch fremder Einsicht und Erfahrung kennen zu lernen und danach anzuwenden.

Aus diesem Pflichtgebot, fremde Erfahrung und Einsicht zu benutzen, leitet er dann die Pflicht ab, die Geschichte und damit auch die historische Grundlage des Christentums für wahr anzunehmen. Er kleidet seine Ansicht in die Worte: „Es gibt keinen hinlänglichen Grund, zu einem sicheren oder, was dasselbe ist, zu einem vernünftigen Glauben zu gelangen, als das notwendige Halten der theoretischen und das notwendige Annehmen der verpflichtenden Vernunft allein.“ Fortfahrend erklärt er demnach den Glauben nicht, wie auf kirchlicher Seite von jeher festgehalten wird, als ein Annehmen auf das Ansehen eines anderen (Gottes oder eines Menschen), sondern als „einen in uns vorhandenen Zustand der Entschiedenheit über die Wirklichkeit eines erkannten Etwas, in welchen Zustand wir durch ein notwendiges Halten der theoretischen oder durch ein notwendiges Annehmen der verpflichtenden Vernunft versetzt werden“. (Phil. Einl. S. 257.) Demnach erkennt Hermes nicht nur den Begriff des christlichen Glaubens, sondern auch dessen Abhängigkeit vom freien Willen, wie nicht weniger dessen Abhängigkeit von der göttlichen Gnade, m. a. W. den ethischen und übernatürlichen Charakter des Glaubens. Kant wirkt u. a. auch in Hermes' Anschauung über die Offenbarung nach. Für den Philosophen findet er nämlich an

und für sich keine Verpflichtung, eine übernatürliche Offenbarung für wahr zu halten, weil er seine natürlichen Pflichten selbst bestimmt erkenne; für den Nicht-Philosophen hingegen bestehe ein solches Gebot seiner praktischen Vernunft; wenn aber in dieser Weise für eine überaus zahlreiche Klasse von Menschen jenes Gebot gegeben sei, so dürfe sich der Philosoph in Rücksicht auf die Unwissenheit des großen Haufens der Offenbarung nicht entziehen, ohne sich damit ausreden zu können, daß sie für ihn unnütz sei. (Phil. Einl. 559 f.)

Demgegenüber halten die meisten katholischen Religionsphilosophen daran fest, selbst für die natürliche religiös-sittliche Ordnung sei die Offenbarung moralisch und relativ notwendig, weil nach dem Aquinaten ohne dieselbe unsere Pflichten „nur von verhältnismäßig wenigen, mit Aufwand von zu viel Zeit und Mühe und nicht ohne Beimischung von Irrtümern“ hätten erkannt werden können.¹⁾

Auch bei Deutinger (gest. 1864) lassen sich Sätze nachweisen, die Kant'schen Geist atmen, z. B. sein Satz, daß wir nur durch die positive Offenbarung Gott zu erkennen vermögen; daß es keine Handlungen gibt, die der Mensch über seine Pflicht leisten könne, nach dem Axiom: „Was der Mensch kann, das muß er auch in Liebe vollbringen, oder seine Liebe ist keine vollkommene.“

Bei Frohschammer erinnert an Kant zumal die Verwerfung des kosmologischen Beweises. Wie Kant wirft er ihm vor, daß er eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* begehe. „Aus dem Endlichen läßt sich keine Leiter bauen, die zum Unendlichen reicht; und wenn man alles Relative übereinander türmt, so kommt man nicht zum Absoluten.“²⁾ Frohschammer übersieht dabei, daß schon ein einziges relatives Wesen ausreiche, um von ihm aus das Dasein einer ersten, absoluten Ursache zu beweisen. Denn da das Relative als solches nicht notwendig existiert und folglich auch den Grund seines Daseins nicht in sich hat, so müssen wir auf eine außer ihm liegende Ursache schließen, und diese kann nicht wieder relativ sein, weil wir sonst genötigt wären, eine unendliche Reihe von relativen Ursachen anzunehmen; demnach muß eine erste absolute Ursache sein.

Schließlich wollen wir noch Günther (gest. 1863) erwähnen, da er von Hegel beeinflusst ist; bekanntlich ging er vom Selbstbewußtsein aus und wollte die Offenbarung nicht wegen des Inhaltes, sondern wegen der Art und Weise ihres Eintretens in die Welt als übernatürlich und nur als relativ notwendig bezeichnen. Den Glaubensdefinitionen

¹⁾ Th. I q. 1, a. 1; II, II, q. 2, a. 4.

²⁾ Etüdl, Geschichte der neueren Philoſ., 2. Bd., S. 409.

gesteht er nur temporäre Bedeutung zu, nämlich bis dahin, wo der Fortschritt der Wissenschaft eine neue Formulierung des Dogmas nötig mache.

In dieser Weise machte sich der Einfluß Kants auf katholischer Seite geltend, also nur sporadisch; der Katholizismus als solcher widerstand und widersteht dem Kantianismus. Ueber diese Tatsache veröffentlichte Paulsen 1901 in den Kantstudien einen Artikel unter dem Titel: „Thomas von Aquin und Kant — ein Kampf zweier Welten.“ Wenn diese Ausführungen darauf hinzielen, daß bezüglich der Ausgangspunkte und der Endresultate eine unübersteigliche Kluft zwischen Kantianismus und Thomismus herrsche, so mag er Recht behalten. Unrecht tut aber Paulsen, wenn er den Thomisten und überhaupt den Katholiken vorwirft, sie würden in den Werken Kants und der neueren Philosophen „nur ein unnötiges und verkehrtes Unterfangen der Individuen“ oder ein bloßes „Verfallen in leere Illusionen“ erblicken. Der Ruf: zurück zu Thomas! hindert nicht, auch Wertvolles an Kant und der auf ihn folgenden Philosophie anzuerkennen.

Unrecht ist es auch, wenn Paulsen als Merkmal der (mittelalterlichen) katholischen Wissenschaft „die Bindung aller geistigen Realität an ein sinnliches Element“ und die starre Gewohnheit hinstellt, „dem Geistigen die Realität abzuspochen, wenn es nicht in sinnlicher Verkörperung zu uns spreche“. Der Thomismus der früheren und jetzigen Zeit weiß sich frei von diesen Fesseln, indem er rein Geistiges anerkennt; denn wenn er lehrt, geistige Erkenntnis nehme ihren Ausgang in der sinnlichen, so heißt das wahrhaftig nicht, daß alles, was die Vernunft erkennt, auch vom Sinne erfaßt werde, somit nur eine verschiedene Art der Auffassung stattfinde, sondern daß die Vernunft durch das, was der Sinn wahrnimmt, zu etwas hingeleitet wird, was weit über demselben hinausliegt. Freilich dazu versteht er sich nicht, „Tun ohne Täter“, „Denken ohne Denkenden“, „Zwecke ohne Zwecksetzenden“ und dergl. anzunehmen, wie es von manchem Vertreter der modernen Philosophie verlangt wurde und wird.

Und abermals ist es unrecht von Paulsen, wenn er gegen Thomas die Anschuldigung erhebt, er kenne „keine Bindung in der reinen Innerlichkeit des Gemütes und Gewissens“, vielmehr müsse „alles, was die Willkür und Selbstsucht händigen solle, aus einer mit sichtbaren Kräften ausgerüsteten Autorität“ stammen; im Gegenteil, Thomas erklärt das Gewissen als den Hauptfaktor für die Sittlichkeit und den Wert einer guten Handlung als um so größer, je mehr sie der eigenen, innersten Selbstbestimmung aus reinem Motive entspringt, und außer und vor dem Kirchengebot und dem Dekalog kennt der Aquinate das Naturgesetz,

das in die Herzen der Menschen eingeschrieben ist. *Gentes quae legem non habent ipsi sibi sunt lex.*

Allerdings Autonomie im Sinne Kants lehnt der Thomismus ab. Und wenn Paulsen vollends behauptet, jene beim Thomismus angeblich dominierende „Bindung des Geistigen an das Sinnliche“ kenne „keine innere Gemeinschaft ohne sichtbare Organisation“, so lehrt schon der Elementarunterricht der katholischen Religion, daß viele, die außerhalb der Kirche stehen, innerlich zu ihr gehören, und umgekehrt, daß viele Katholiken innerlich ihr nicht mehr zugehören und zwar lediglich auf Grund der innerlichen Beschaffenheit der Betreffenden. Also nicht diese und ähnliche Dinge, welche Paulsen dem Thomismus ohne Grund vorwirft, tragen die Schuld, daß er den Kritizismus zumal als System ablehnt. Was ihn hierzu veranlaßt, ist auch nicht einzig die Rücksicht auf den Glauben, wenn es auch klar ist, daß die Anschauungen Kants über die Offenbarung, über die Kirche, ja schon die über die Religion überhaupt den katholischen Glauben zerstören müßten. Zur Abweisung Kants genügen für den Thomismus schon jene Gründe, welche auf philosophischem, besonders erkenntnis=theoretischem Gebiete liegen und derentwegen er in direktem Gegensatz zu Kant daran festhält, daß die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit nicht bloß postuliert, sondern im eigentlichen Sinne bewiesen werden können. Der Unterschied zwischen beiden Philosophemen läßt sich kurz dahin aussprechen, der Thomismus verlange, daß der Mensch in theoretischer Hinsicht die Wahrheit und in praktischer das Sittengesetz als unabhängig von ihm bestehend anerkenne, der Kantianismus lasse aber die Wahrheit und das Sittengesetz erst durch die menschliche Vernunft geschaffen werden; insofern vertritt der Aquinate den Objektivismus und Realismus, Kant aber den Subjektivismus und Idealismus.

Untersuchen wir noch, welchen Umfang dieser Einfluß Kants außerhalb Deutschlands annahm. Also Kants Einfluß auf die religiösen Strömungen

B. In außerdeutschen Ländern.

Hier wollen wir zunächst unseren Blick Frankreich zuwenden. In diesem Lande war Kant von unverkennbarem Einfluß auf die Gestaltung einer protestantischen Richtung. Typisch hierfür ist Sabatier, Professor an der protestantisch-theologischen Fakultät zu Paris. Seine Anschauung legte er in seiner „Religionsphilosophie auf psychologischer und geschichtlicher Grundlage“ nieder, welche 1898 H. Baur ins Deutsche übersetzte. Kants Einfluß auf Sabatier tritt in seiner ganzen Stärke zumal in jenem Abschnitt des genannten Buches hervor, wo der Ver-

fasser seine „kritische Theorie des religiösen Erkennens“ darlegt und wo er sich mit nur geringen Abweichungen auf den Kantischen Standpunkt stellt.¹⁾ Selbst dem Wortlaut nach werden wir öfters an Kant erinnert, so wenn Sabatier schreibt, er erblicke den ersten Gegensatz zwischen Naturerkenntnis und religiöser Erkenntnis darin, daß „die erstere objektiv sei, die letztere aber nie aus der Subjektivität heraustreten könne; das wolle aber nicht sagen, daß die Gewißheit der letzteren geringer wäre, sondern nur daß sie anderer Art sei“. ²⁾ Staunend fragt er: „Wie sollte denn die Wissenschaft jemals in dem Gewebe der Naturursachen die unmittelbare Tätigkeit der ersten Ursache feststellen können? Ist denn Gott eine Erscheinung, welche das menschliche Auge jemals in der Verkettung der äußeren Erscheinungen wahrnehmen kann? Gibt nicht aus demselben Grunde die Wissenschaft die Hoffnung auf, das Dasein Gottes jemals wissenschaftlich beweisen zu können?“ ³⁾

Eine seltsame Unterstellung! Von all jenen Philosophen und Theologen, welche die bekannten Gottesbeweise führen, hat auch nicht ein einziger eine unmittelbare Erkenntnis oder gar Wahrnehmung Gottes und seiner Tätigkeit angenommen; einmütig lehren alle im Gegenteil: unsere Gotteserkenntnis ist nicht eine unmittelbare, sondern eine vermittelte; nicht direkt erkennen wir Gott, sondern indirekt durch ein anderes. Direkt und unmittelbar erkennen wir bloß das Intelligible im Sinnlichen; Gott aber tritt in keine sinnliche Erscheinung; folglich kann unsere Gotteserkenntnis nur eine mittelbare und indirekte sein. Eine unmittelbare Anschauung Gottes liegt außer und über dem Bereiche unserer natürlichen Erkenntniskraft. So schon Thomas von Aquin.⁴⁾

Wie für Kant, kann es auf diesem Standpunkt auch für Sabatier kein Erkennen Gottes geben, sondern nur einen Gottesglauben, wobei der Ausdruck „Glaube“ im Sinne von Vertrauen genommen wird.⁵⁾ Dieser Glaube stützt sich bei Kant auf die moralische Gesinnung, bei Sabatier auf „einen sittlichen Akt des Vertrauens auf Ursprung und Ziel unseres Lebens“. ⁶⁾ Die wesentliche Ähnlichkeit der beiden Philosophen ist auch hierin augenscheinlich. Vor allem hat bei beiden der Glaube eine subjektive Grundlage; und wenn Kant Gott fordert, damit er das höchste Gut realisiere und so den Widerspruch zwischen Sittlichkeit und Schicksal, zwischen innerem und äußerem Werte löse, so findet Sabatier in unserem Streben nach Wissen, in unserem Begehren nach Freude und

¹⁾ Sabatier, S. 275 ff.

²⁾ Ebend. S. 294. Vgl. oben S. 17 ff. und Kant, Kritik der reinen Vernunft. Recl., Seite 620. — ³⁾ Sabatier S. 68. — ⁴⁾ Vgl. S. th. I I, q. 12, a. 4, 11. 12.

⁵⁾ Vermitteltst dieses Glaubens kann der Mensch sagen: „Ich bin gewiß, daß Gott existiert.“ — ⁶⁾ Sabatier, S. 13.

in unserem Verlangen nach Tugend, ja überall volle „Verzweiflung, volle Antinomie“, um dann aus „diesem Gefühl der Not, aus diesem ursprünglichen Widerspruch des menschlichen Geisteslebens“ den Glauben an Gott¹⁾ entstehen zu lassen. Beide ziehen demnach recht deutlich an der bekannten Armenjünder- und Elendsglocke, um Gott zu finden. Doch wird auf dem richtigen Weg Gott nicht bloß „von der Seele in ihrer Not“,²⁾ von den kranken, schwachen und in sich gespaltenen Menschen gesucht und gefunden, sondern ebensogut von den gefunden, starken und in sich harmonisch geschlossenen Geistern. Der wahre Gott ist für die Menschheit unentbehrlich und auffindbar, auch wenn sie im Stande der Unschuld, des Glückes und der höchsten inneren Eintracht geblieben wäre, selbst für reine Engel.

Dieser oben gezeigte Widerspruch in der Seele zwischen dem empirischen und dem idealen Ich,³⁾ zwischen dem Ich und dem Universum,⁴⁾ und die Befreiung, welche daraus Gott „der leidenden, suchenden und flehenden“ Seele bietet, ist für Sabatier teils „ein undurchdringliches Mysterium“,⁵⁾ teils so deutlich, daß man sagen könne, der Mensch einerseits „fühle oder spüre, erlebe oder erfahre“ Gott,⁶⁾ andererseits Gott offenbare sich. So nimmt Sabatier einen psychologischen Ursprung der Religion an und ebenso einen psychologischen Offenbarungsbegriff. Danach erklärt er die Offenbarung Gottes als „die fortschreitende Schöpfung, Reinigung und Klarheit des Gottesbewußtseins im Einzelmenschen und in der Menschheit“.⁷⁾

Darin stimmt Sabatier wieder ganz mit Kant überein, wenigstens in der Sache, wenn auch die Termini wechseln. Folgerichtig lehnt er denn auch mit Kant alles ab, was die Christenheit bisher unter eigentlicher Offenbarung verstanden und damit verbunden hat, also Inspiration und Wunder, Dogma und Glauben im Sinne eines Fürwahrhaltens einer Lehre; gegen diese Punkte bringt er die gewöhnlichen Einwürfe vor. Und doch soll gerade die Stellung, welche er gegenüber den Dogmen einnimmt und empfiehlt, eine ganz neue Schule oder Richtung ins Leben rufen, die den Namen „Symbolo-Fideismus“ erhält. Was aber Sabatier hiermit meint, haben im wesentlichen schon die früheren Kant-Theologen, zumal Lipsius, vorgetragen. Alle seine Angriffe gegen die Dogmen, katholische oder protestantische, sollen nämlich keine Vernichtung der kirchlichen Lehren und Symbole bedeuten, sondern nur ihre „Starrheit und Absolutheit“ beseitigen. Von der Notwendigkeit der Dogmen an und für sich will er vollkommen überzeugt sein; denn die sittlich-religiösen

¹⁾ Sabatier S. 13 ff. — ²⁾ Ebend. S. 18. — ³⁾ Ebend. S. 11.

⁴⁾ Sabatier S. 17. — ⁵⁾ Ebend. XI u. S. 298.

⁶⁾ Sabatier S. 297, 298, 13. 25. — ⁷⁾ Ebend. S. 26.

Gemeinschaften hätten nicht nur das Bedürfnis, sich selbst zu regieren, sondern auch das, sich selbst zu verstehen und sich über ihr eigenes Wesen klare Rechenschaft abzulegen; das geschehe aber vor allem durch die Aufstellung und Verkündigung von Dogmen. Darum schreibt er: „Das Dogma ist eine Erscheinung des sozialen Lebens; man kann sich ein Dogma ohne Kirche und eine Kirche ohne Dogma gar nicht denken. Diese beiden Begriffe sind Korrelativbegriffe.“¹⁾ Die Dogmen sind Ausdruck und Norm des gemeinschaftlichen Glaubens. Gerade wie das Denken sich organisch und notwendig durch Gebärde und Sprache offenbart, so wird nach ihm auch die Religion notwendig in Zeremonien und Lehren sich Ausdruck geben. Aus dem geflügelten Worte: „Das Christentum ist Leben“ will er nicht den Schluß ziehen, daß keine Lehre notwendig sei, sondern die Folgerung, daß es eine Lehre erzeugen müsse.²⁾ „Religion ohne Lehre, eine Frömmigkeit ohne Gedanken, ein Gefühl ohne Ausdruck sind Dinge, die sich widersprechen.“ Wenn man also „das christliche Dogma abschafft, schafft man damit das Christentum ab; wenn man schlechterdings alle religiöse Lehre beseitigen will, tötet man damit die Religion selber. Ein religiöses Leben, das keinen Ausdruck mehr fände, wäre weder erkennbar noch mitteilbar; es ist deshalb durchaus vernunftwidrig, von einer Religion ohne Dogma und Kult zu reden.“³⁾

Diese und ähnliche Sätze fliegen ganz schön und unwiderleglich; einige können auch von unserem Standpunkte aus ohne Einschränkung gebilligt werden; aber die glänzende Außenseite der Ausführungen kann und darf doch nicht ihre Achillesferse verdecken, nicht verbergen die große Kluft, die uns von Sabatier trennt. Dieser Unterschied läßt sich wohl am besten so ausdrücken: die Religion oder das Christentum erzeugt nach Sabatier die Dogmen; nach unserer Auffassung sind es aber die Dogmen, welche die Religion und das Christentum erzeugen, m. a. W.: nach Sabatier sind die Offenbarungen, die Lehren und die ihnen entsprechenden Dogmen nur etwas Menschliches, nach katholischer Anschauung sind sie aber göttlich.

Aus dieser grundlegenden Verschiedenheit ergeben sich dann naturgemäß für beide Teile Folgerungen, die wiederum weit auseinandergehen, vor allem diese, daß wir den Dogmen wegen ihres göttlichen Charakters Unveränderlichkeit beimessen, während Sabatier sie ihnen entschieden abspricht und wohl absprechen muß in Rücksicht auf ihren rein menschlichen Ursprung und Inhalt. In jeder und so auch in der christlichen Religion haben nach ihm Sage und Legende, Poesie und Sinnbild Bürgerrecht, zumal an ihrer Wiege. Im allmählich anbrechenden

¹⁾ Ebend. S. 204. — ²⁾ Ebend. S. 319. — ³⁾ Sabatier S. 241.

Zeitalter der individuellen Reflexion kommt es zur Auslegung und genaueren Bestimmung des Bildes, und so tritt an Stelle des religiösen Mythos die religiöse Lehre. Die evangelischen Erzählungen von der Geburt Jesu z. B. sind nur Poesie, durch deren Auslegung entstand die Zweinaturenlehre in Christus. Ursprünglich ist die Auslegung nur persönlicher Art, aber sie will sich ausbreiten, dadurch entstehen Konflikte, ja, es drohen Schismen, und der Trieb der Selbsterhaltung veranlaßt die religiöse Gemeinschaft, die Kirche, ihre Ueberzeugung hinsichtlich des strittigen Punktes in einer Formel auszusprechen und diese mit ihrer Autorität zu sanktionieren. Das ist die Ansicht Sabatiers über die Entstehung der Dogmen.¹⁾

Bei einer solchen Theorie muß er ganz natürlich zu dem Schluß kommen: „Was gibt es also Unverständigeres, als Dogmen, die so klar an ihrer Stirne das Zeichen geschichtlicher Zufälligkeit tragen, zu ewig gültigen Axiomen erheben zu wollen?“²⁾

Unter seinen Voraussetzungen kann er selbstverständlich den Dogmen nur disziplinarische und pädagogische Bedeutung zuschreiben,³⁾ und zwar soll nach ihm veränderlich sein die intellektuelle Form, während „die religiöse Substanz“ bleiben müsse.⁴⁾ Diese Auffassung hat aber mit der katholischen Ansicht gar nichts zu tun, daß die Lehren selbst unveränderlich seien, wenn auch ihre Form oder Ausdrucksweise wechsle, wie z. B. auch die alte Kirche an die Infallibilität des Papstes, an die Wirkung der Sakramente ex opere operato glaubte, wenn sie auch nicht dieselben Termini hatte wie wir. Bei Sabatier ist es aber gerade umgekehrt: er wünscht die Beibehaltung der Dogmen und Symbole ihrem Wortlaute nach, läßt aber einen ganz anderen Inhalt, eine ganz andere Deutung zu, nur solle durch den Gebrauch derselben die Religiosität, d. h. das Abhängigkeitsgefühl von Gott angeregt werden.

Diese Theorie, von ihm, wie erwähnt, Symbolo-Fideismus genannt, soll „eine Versöhnung zwischen der Verehrung der überlieferten Symbole und der Unabhängigkeit des Geistes zulassen, indem sie den Gläubigen auf ihre eigene Verantwortung hin das Recht einräume, sich dieselben anzueignen und sie den eigenen Erfahrungen anzupassen“. ⁵⁾ Darum schreibt er: „Wir bedienen uns noch immer alter dogmatischer Formeln, aber unbewußt legen wir in sie einen neuen Inhalt. Die Worte sind zwar unverändert geblieben, aber die Gedanken und ihre Auslegung erneuern sich von Geschlecht zu Geschlecht. So reden wir noch immer von der Inspiration der Propheten, von der Versöhnung,

¹⁾ Ebend. S. 210. — ²⁾ Ebend. S. 240.

³⁾ Sab. S. 228. — ⁴⁾ Ebend. S. 319. — ⁵⁾ Sabatier, S. 324.

von der Dreieinigkeit, von der Gottheit Christi, vom Wunder; aber wir verstehen alle diese Ausdrücke mehr oder weniger in einem anderen Sinne als unsere Väter.“¹⁾

An den kirchlichen Dogmen bezüglich der Person Jesu gibt Sabatier eine Probe dessen, was an ihnen „religiöse Substanz“ und „intellektuelle Form“ sein soll. Er schreibt nämlich: „Jesus Christus religiös erkennen, heißt nicht etwa, geschichtlich wissen, daß er in Galiläa gelebt und am Kreuz gestorben ist, oder über das Geheimnis der beiden Naturen in ihm argumentieren; das kann alles behauptet oder verneint werden, ohne daß das Herz dabei ist und gerührt wird. Religiös erkennen heißt vielmehr, selbst mitten in der Unkenntnis oder mitten im Zweifel in Betreff der metaphysischen und geheimnisvollen Würde seines Wesens in sich selbst es empfunden haben, wie die sittlich-religiöse Wirkung kraft seines Wortes sich innerlich vollzieht.“²⁾ Durch all' diese Ausführungen Sabatiers schimmert die Kantische Grundlage hindurch, d. i. die Ansicht, der Geschichts- und Kirchenglaube solle immer mehr in den reinen Vernunft- oder Religionsglauben übergehen; zugleich ist Sabatiers Verwandtschaft mit vielen Ideen nicht zu verkennen, die wir oben von Lipsius, Ratorp u. a. kennen lernten.

Eng schließt sich Sabatier auch in der Beurteilung des Priesterstandes und der Gnadenmittel an Kant an. Auch er findet darin heidnische und götzendienerische Ueberbleibsel, weil da „mehr oder weniger bewußte Lokalisation und Materialisierung des göttlichen Geistes und der göttlichen Gnade“, zumal „in der Hostie“ vorliege;³⁾ die Priester insbesondere würden „den freien, unmittelbaren Verkehr mit dem Vater im Himmel unterbrechen“. ⁴⁾ Und doch muß auch Sabatier anerkennen, daß die Sakramenten- und Ritenordnung samt dem priesterlichen Stande „leider (!) in den Neigungen des menschlichen Herzens“, wenn auch zugleich in der „Trägheit der Massen“ wurzele,⁵⁾ sowie daß im echten Christentum „ein Zug von außen nach innen“ gehe,⁶⁾ und daß Gott „auf das Innere aller Menschen unaufhörlich vermittelt menschlicher Meister wirke und lehre“. ⁷⁾ Ja, später wird Sabatier selbst zum Verteidiger der Berechtigung und Notwendigkeit sinnlicher und äußerer Vermittelungen geistiger Güter von Seiten Gottes an die Menschheit: „Wenn Gott uns ein Geschenk hat machen wollen, das wir sollten in Empfang nehmen, mußte er dann die Form desselben nicht der Form unseres Geistes anpassen? Wenn Gott sich anderer als menschlicher Mittel bediente, um zu uns von seinen Geheimnissen zu reden, so

¹⁾ Ebend. S. 242. — ²⁾ Ebend. S. 299.

³⁾ Sabatier, S. 165. 186. — ⁴⁾ Ebend. S. 165. 197. — ⁵⁾ Ebend. S. 167.

⁶⁾ Sabatier, S. 194. — ⁷⁾ Ebend. S. 208.

würden wir ihn gar nicht verstehen. Und hat nicht gerade aus diesem Grunde Gott, um sich den Menschen zu offenbaren, stets Menschen zu seinen Werkzeugen genommen?"¹⁾ Diese und ähnliche Ausführungen sind sicher Ansätze zu einer objektiven Würdigung der positiv christlichen und zumal der katholischen Religion. Aber zu einer solchen kann Sabatier nicht kommen, weil er allzu viel Wahnideen vom Katholizismus hegt.

Doch erstreckt sich in Frankreich Kants Einfluß nicht bloß auf die protestantische, sondern auch auf katholische Theologie und auf damit in Zusammenhang stehende katholische Kreise. Auch hier war nämlich durch verschiedene Faktoren ein Boden vorbereitet, der zur Aufnahme Kantscher Ideen günstig war. Lange noch hielten die nachteiligen Folgen der großen Revolution auf die Religiosität an; dazu kam die positive Philosophie, welche angebahnt durch den Grafen Saint-Simon († 1825), entfaltet durch dessen Schüler Auguste Comte (1857), die menschliche Erkenntnis auf die Phänomene und deren Beziehungen beschränkte, sodaß die ersten Ursachen und letzten Ziele für uns unzugänglich sein sollten. Zum Positivismus gesellte sich die spiritualistische Schule, die später mehr effektisch war und in der zumal durch Viktor Cousin († 1867) Hegelsche Elemente die Oberhand gewannen.

Gegen solche Strömungen traten zwar de Bonald († 1840), teilweise de Lammenais und M. Baintain († 1867) als Vertreter der christlichen Weltanschauung auf; aber auch sie schwächten das Ansehen der Vernunft durch den Traditionalismus, d. i. durch ihre Lehre, die Menschheit habe alle Ideen, zumal die religiös-sittlichen, im ersten Menschen mit der Sprache direkt von Gott empfangen und sie würden nur durch die Ueberlieferung dieser ursprünglichen Mitteilung erhalten. Der gleiche Vorwurf kann auch gegen den Ontologismus erhoben werden, sowohl wie er von Charles Maret als auch wie er von P. Gratry († 1872) vorgetragen wurde in dem Sinne, daß der Schollogismus allein nicht zum unendlichen Gott zu führen vermöge, sondern nur unter der Voraussetzung, daß er durch eine auf unmittelbarer Perzeption beruhende Idee von Gott und durch einen „göttlichen Sinn“ im Menschen ergänzt würde.

Direkt verbreiteten Kantsche Anschauungen einige namhafte philosophische Lehrer wie Renouvier, Lachelier und Boutroux.²⁾ Von so vielen Seiten verkündet oder nahegelegt, fanden Kantsche Gedanken auch Eingang in katholische Kreise, zumal solche, welche apologetische Zwecke verfolgen. Gratrys Schüler, Allé-Laprun († 1898) hob die Bedeutung

¹⁾ Sabatier, S. 314. — ²⁾ Vgl. Ueberweg-Heinze III, 2, S. 338 ff.

des sittlichen Faktors hervor. Sein Schüler Blondel hat in seinem Werke *L'Action* die immanente Apologetik begründet, welche aus der Handlung des Willens und der Tätigkeit des Geistes die Notwendigkeit des Uebernatürlichen, der Offenbarung und des Christentums beweist. In seinem Briefe über die Forderungen des heutigen Gedankens in Sachen der Apologetik und über die Methode der Philosophie im Studium des religiösen Problems lehnt er den Idealismus und Intellektualismus ab und behält nur die Lehre vom Glauben und der Handlung bei. Brunetière verkündete den Bankerott der Wissenschaft und predigte die Rückkehr zum Glauben. Brunetière und Goyau haben viel für die Verteidigung der Kirche gearbeitet und den positiven Glauben an das Grunddogma des Christentums, die Menschwerdung des Gottessohnes, zum Mittelpunkt ihrer Apologetik gemacht, aber „der Kantische Grundzug ist doch nicht zu bestreiten und viele Franzosen folgen ihnen“.

Ueber diese Strömung urteilt Paul von Schanz, der darüber eine Studie veröffentlichte: „Die Verteidigung muß sich nach den Verhältnissen richten. In einer von Kantischen Ideen erfüllten Gesellschaft gewinnt man durch die rationelle Beweisführung keinen Einfluß . . Diese Methode ist ja nicht absolut neu, sondern sie ist die Methode eines hl. Augustinus, Bonaventura, Franz von Sales. Das Denken und Erkennen ist nicht das Wesen des Geistes, sondern Handeln und Wollen. Der »moralische Dogmatismus« hat also wenigstens einige Berechtigung, wenn er nicht der »Kantischen Immanenz« entgegengesetzt wird, sondern wie es der ganze Mensch fordert, praktische und reine Vernunft, Wille und Intellekt verbunden werden.“¹⁾ Deshalb spricht von Schanz auch die Hoffnung aus, daß der heutige Streit, wie er in Frankreich über Glauben und Wissen, alte und neue Apologetik geführt wird, der Wissenschaft und dem Christentum nützen werde — trotz Loisy.

Werfen wir noch kurz einen Blick auf den Einfluß, den Kant in den anderen außerdeutschen Ländern auf die religiösen Fragen und deren Auffassung ausübt. In Spanien²⁾ tritt für Kantische Ideen eine junge Schule ein, welche ein eigenes Organ, die *Revista Contemporanea* zu Madrid hat. Ihre fleißigsten und bedeutendsten Mitarbeiter sind Jose Perojo, Manuel de la Revilla, Estafen und Juan Valera.

In Italien³⁾ zeigt sich schon bei Galuppi trotz mancher Abwehr viel Kantischer Geist, und von Rosmini sagt man vollends, er sei Kantianer gewesen, ohne es zu wissen. Mit Bewußtsein und offen ist Carlo Cantoni (geb. 1840) ein Schüler Kants. Er veranstaltete eine kritische

¹⁾ Hochland, I. Jahrg. 1. H. S. 45 f. — ²⁾ Ebend., S. 41. — ³⁾ Ueberweg-Heinze III, 2. S. 344 ff.

Ausgabe der Werke Kants in 6 Bänden, eine Arbeit, welche den großen königlichen Preis erhielt. Diese Auszeichnung verrät zur Genüge, welcher großen Anklang Cantoni mit seinen Bestrebungen gefunden und zugleich auch, daß er von dem offiziellen Italien unterstützt wird. Neuestens ist im nämlichen Sinne besonders Ausonio Branchi tätig.¹⁾

In England²⁾ vertrat im Anschluß an Kant zumal Hamilton die Ansicht, Gott könne nicht erkannt werden, sondern die Religion habe ihre Hauptstütze an der Moral. Ein Schüler Hamiltons, der anglikanische Priester Mansel († 1871) leistet Kant noch treuere Gefolgschaft; ihm steht es außer Zweifel, daß jeder Versuch, auf rationellem Wege zur Gotteserkenntnis zu gelangen, zu Widersprüchen führe; statt dessen werde der Mensch durch das Gefühl der Abhängigkeit und der moralischen Verpflichtung auf Gott hingewiesen. Mit der Kantschen Grundlage aber, auf welcher Mansel steht, hält er das Christentum, wie es die Kirche auffaßt, ganz gut vereinbar, insbesondere das Dogma von der Trinität und von der Gottheit Christi. Einen ähnlichen Standpunkt nimmt der bekannte Staatsmann Balfour ein. Manche Berührungen mit Kant hat in neuester Zeit James.³⁾ Die Kausalität versteht er wie Hume und erblickt im Gefühl die tiefere Wurzel der Religion. Hatte er früher geschrieben: „Es ist nur eines, und das ist Gott“, so bekennet er später: „Ich denke wirklich, daß eine schließliche Philosophie die pluralistische Hypothese ernstlicher zu erwägen haben werde, als sie es bisher getan. . . Polytheismus ist immer die wirkliche Religion der gewöhnlichen Leute.“ Als gemeinsamen Kern aller Religionen sieht er ein zweifaches Moment an: 1. ein Unbehagen, 2. seine Lösung. Es steht ihm fest: „Es ist etwas verkehrt bei uns, wie wir von Natur dastehen, und wir werden von dem Verkehrten dadurch erlöst, daß wir eine eigentümliche Verbindung mit der höheren Macht anknüpfen.“

In den Niederlanden⁴⁾ machten Männer wie van Hemert und N. Kinker ihre Landsleute mit der Philosophie von Königsberg bekannt. Dabei ist es interessant, daß De Roy ebenfalls die Kantschen Grundanschauungen annimmt, damit aber die Annahme der christlichen Dogmen im positiven Sinne verbindet.

In Rußland⁵⁾ hatten auch in religiöser Hinsicht Einfluß Spir und Tolstoi. Allerdings will Spir, zu dessen Anschauungen sich Tolstoi bekannt hat, vor allem in den Spuren Platons und Descartes' wandeln, doch lassen sich bei ihm auch Kantsche Gedanken nachweisen. So wird nach ihm die Gottheit nicht auf spekulativem Wege gefunden, son-

¹⁾ Hochland, I. H., S. 41. — ²⁾ Vgl. Ueberweg-Heinze, III, 2, S. 380 ff.

³⁾ Baumann, S. 512 ff.

⁴⁾ Ueberweg-Heinze, III, 2, S. 479 ff. — ⁵⁾ Baumann, S. 493 ff.

dern vom Herzen postuliert, weil es sich in der physischen Welt unheimlich und elend fühlt. In heißem Verlangen, über die gemeine Wirklichkeit hinauszukommen, schaffe sich der Mensch Gott als Ideal, das über sie erheben und erhalten soll. Doch wird der Unterschied zwischen Gott und Welt als so groß betrachtet, daß Gott nicht als Grund und Ursache der Wirklichkeit angenommen werden kann. Gott soll daher nichts anderes als das wahre höhere Wesen des Menschen und der Dinge überhaupt sein, jedoch kein Selbstbewußtsein haben. So verfallen Spir und Tolstoi in Pantheismus bzw. Panentheismus.

Hat man nach diesem Ueberblick nicht volles Recht, von einer Europäisierung Kants zu sprechen? Ueberall schreitet man ja zur Entthronung der Vernunft, insofern sie sich auf metaphysisches Gebiet wagt. Allenthalben will man den Willen in sein Recht einsetzen, das man ihm bisher entzogen hat. In allen Landen und Zungen ertönt zumal der Ruf: das Gefühl hat die entscheidende Stimme in Sachen der Religion. Hat man sich aber immer auch ernstlich die Frage beantwortet oder auch nur gestellt, ob wirklich der Bau der Religion auf das Gefühl von solider Grundlage und von immerwährender Dauer sein kann? Was sind denn die Gefühle? Wer möchte behaupten, daß ihr Wesen definitiv bestimmt ist? Kann ein so unsicheres, so dehnbares Fundament den Tempel der Religion tragen? Wie steht es mit der Gefühlsreligion in den Augenblicken oder auch in den langen Stunden der Geistesdürre und Gottverlassenheit? Erregt es kein Bedenken, daß unter dem Höheren, dem Allmächtigen und Unendlichen, das sich in den Gefühlen ankündigen soll, bald der theistische, bald der deistische Gott, oder aber auch der pan- und panentheistische Gott erkannt und verstanden wird? Die Worte, welche durch Jahrhunderte im Christentum im ganz bestimmten Sinne üblich waren, sollen beibehalten, aber ihnen ein ganz anderer Inhalt unterlegt werden. Muß nicht dadurch eine vollständige Anarchie der Begriffe einreißen?

Die Geschichte beweist, wie wahr die Worte Peischs sind: „Im allgemeinen gleicht der Kantianismus einem Bahnhof. Wer hier vom Christenglauben her angekommen ist, befindet sich in der Möglichkeit, nach verschiedenen Richtungen weiter zu fahren; Kant bietet Fahrbillets zum Materialismus wie zum Pantheismus, zum Deismus wie zum Positivismus.“¹⁾ Und wer auf positiv christlichem Standpunkt stehen bleiben will, muß wesentliche Elemente der Kantischen Philosophie wie seine Anschauung über Autonomie und Offenbarung preisgeben.

Unbefangene Protestanten²⁾ haben die Einseitigkeit zugestanden, welche Luther bezüglich der Bedeutung Christi dadurch begangen, daß

¹⁾ Peisch, Die Haltlosigkeit der „modernen Wissenschaft“, Freiburg i. Br. 1877. S. 94. — ²⁾ Baumann S. 492.

er über dem Erlöser das Vorbild vergessen habe; bei nicht wenigen Theologen und Philosophen, die wir kennen gelernt, trifft dieser Vorwurf ebenfalls zu, bei einer noch größeren Zahl dieser Denker rächt sich die nicht weniger schwerwiegende Einseitigkeit, daß sie in Christus, zu dem sie sich doch meistens bekennen wollen, den Lehrer der Wahrheit übersehen. Wir sagen, dieses Uebersehen müsse sich rächen. Man scheut sich teilweise noch, das Wort Jacobis auszusprechen: mit dem Kopf ein Heide, mit dem Herzen ein Christ. Doch hinter der Moral- und Gefühlstheologie lauert unfehlbar das Ungeheuer der doppelten Wahrheit. Früher oder später erlangt das Dilemma seine Berechtigung, das Ed. von Hartmann dem Neukantianismus gegenüber stellt: „Entweder hat der Verstand recht, dann ist der Einspruch des Herzens das Resultat von Bedürfnissen und Dispositionen, die aus früherer Kulturperiode noch rückständig sind; dann ist auch deren gänzliche Beseitigung und Vernichtung durch die zeretzende Lauge des Verstandes nur eine Frage der Zeit. Oder aber das Herz hat recht, weil es eine höher gestaltete Wahrheit ergriffen hat als der Verstand; dann wird auch das Herz recht behalten und seine Ideale schließlich auch vom Verstande als Wahrheit anerkannt sehen. In beiden Fällen sind die Widersprüche zwischen Herz und Verstand nicht eine ewige Antinomie, die mit Notwendigkeit aus unserer geistigen Organisation folgt, sondern gärende Konflikte eines Uebergangsstadiums.“¹⁾ Gebieterisch tritt die Pflicht auf, neben Willen und Gefühl auch dem Verstande, neben dem Voluntarismus auch dem Intellektualismus und hierbei neben den subjektiven auch den objektiven Faktoren den gebührenden Platz einzuräumen.

Und für diese Wendung fehlt es trotz gegenteiliger auch nicht an günstigen Anzeichen, selbst bei solchen Denkern, die von Kant abhängig oder von ihm beeinflusst sind. So sieht Lipsius nicht ungern, daß für die schlichten Gläubigen alle Aussagen über Gott den Geltungswert theoretischer Urteile und sonach ein Stück „Volksmetaphysik“ bilden.²⁾ Ritschl fordert, daß man alle Glieder der theologischen Erkenntnis aus dem Standpunkt der christlichen Gemeinde bestimme.³⁾ Eucken schreibt zwar, alle geschichtlichen Religionen, d. i. die Kirchen, seien nur die Wege zur Wahrheit, nicht die Wahrheit selbst; ihr Gedankengehalt wäre nur ein Werk der Phantasie; doch hält er die Kirchen für so notwendig, daß er ohne sie „eine weitere Verdrängung, ja Verflüchtigung jeder Religion“ fürchtet.⁴⁾

Eine Richtung der protestantischen Theologie schlägt hinsichtlich der religiösen Erkenntnistheorie den Weg von Kant zu Thomas ein. Pfennigsdorf wenigstens, dessen Schrift wir öfters zitiert haben, bedauert,

¹⁾ D. Flügel S. 240. — ²⁾ Pfennigsdorf S. 122. — ³⁾ Ebend. S. 110.

⁴⁾ Baumann S. 88.

daß nach manchen seiner Glaubensbrüder aus dem Werte und der seligmachenden Kraft der Religion in erster Linie oder auch einzig ihre objektive Wahrheit und Gültigkeit erschlossen werden solle; ein solcher Schluß jedoch könne vielleicht naiven Gemüthern, nicht aber gebildeten und wissenschaftlich geschulten Männern zugemutet werden; letzteren könne man nicht zurufen: „Versucht's nur einmal! Ihr werdet schon erfahren, wie befriedigend die christliche Offenbarung ist“; alle Argumentationen mit dem Segen, den die (christliche) Religion in den verschiedenen Kämpfen und Nöten des Lebens biete, hätten keine Bedeutung, so lange „einerseits der Nachweis auch nicht annähernd geliefert würde“, daß die Seele des Menschen unsterblich wäre, „anderseits nicht nur die Denkbareit, sondern die Denknöthwendigkeit eines persönlichen Gottes für die menschliche Vernunft eindringlich gezeigt sei“; denn wenn für jemand die menschliche Persönlichkeit nach Spinoza und Göthe nur einen Modus der unendlichen Substanz, eine Welle im Ozean des Lebens bedeute, so werde er auch die Hemmungen als notwendige Ergebnisse der menschlichen Natur betrachten und die Zumutungen zur religiösen Erhebung abweisen. Infolge dieser Erwägungen schlägt dann Pfennigsdorf vor, der praktisch-kirchlichen Dogmatik solle eine philosophisch-wissenschaftliche Dogmatik vorangehen, welche die metaphysischen Grundwahrheiten „in das helle Licht der Wissenschaft“ zu stellen habe; wenn diese wissenschaftliche Dogmatik scheinbar auch indifferent wäre gegen die kirchliche Gemeinschaft, so leiste sie ihr doch den wichtigsten Dienst, indem sie darlege, daß das Christentum nicht bloß von der praktischen, sondern auch von der theoretischen Seite als Wahrheit zu erkennen sei.¹⁾

Dieses Verfahren ist aber thomistisch oder besser katholisch und kirchlich; denn die wissenschaftliche Theologie in der Kirche hat schon vor Thomas vor allem die Grundwahrheiten des Christentums, ja jeder wahren Religion als *praeambula fidei*, in erster Linie das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Menschenseele mit rein philosophischen Mitteln, also ganz „indifferent gegen die kirchliche Gemeinschaft“, dargetan, um dann erst auf die kirchlichen Dogmen einzugehen.

So wird eine feste Grundlage gewonnen, um ein Gebäude von Säulen aufzuführen, die christlich sind; denn den Anschauungen Kants über Religion und Offenbarung können wir dieses Prädikat nicht beilegen, so lange man es in dem Sinne nimmt, den es Jahrhunderte hindurch gehabt hat, und der allein richtig ist. Dies Urtheil hindert uns jedoch nicht, seine Vorzüge und Verdienste anzuerkennen, vor allem, daß er die Hauptgebrechen seiner Zeit, den Rationalismus und Skeptizismus,

¹⁾ Pfennigsdorf S. 187.

die teils in cynischen Materialismus, teils in flache Popularphilosophie ausgeartet waren, mit überwunden, daß er mit starkem Nachdruck auf die hohe Bedeutung und die Kraft der Persönlichkeit hingewiesen hat.

Auch darf ihm nicht der Vorwurf gemacht werden, daß seine Moral auf Egoismus hinauslaufe. Dies ist seine Moral ebenso wenig, wie seine Erkenntnistheorie schlechthin Subjektivismus bedeutet; denn weder Moral noch Erkenntnis gründet er auf das Individuum, sondern beide beruhen nach Kant auf Gesetzen, die der Willkür des einzelnen gänzlich entrückt sind, auf Gesetzen, die allgemein und deshalb notwendig sein sollen. Vielmehr erblicken wir in Kants Lehre vom kategorischen Imperativ eine Abweisung der utilitaristischen Zeitströmungen und eine damals recht notwendige Betonung der Innerlichkeit, die zur Sittlichkeit unerläßlich ist. Wenn das Moment der Innerlichkeit von Kant selbstverständlich nicht erst entdeckt zu werden brauchte, so war doch die neue Fassung und Aussprache von seiner Seite von großem Werte und weitgehendem Einfluß.

Deshalb bestreiten wir Eucken das Recht, darüber Beschwerde zu führen, durch alle Behandlung, welche Kant von katholischer Seite erfahre, gehe der Vorwurf des Subjektivismus, Psychologismus, Individualismus, sowie der Vorwurf, statt einer echten Wirklichkeit ein Reich bloßer Illusionen zu bieten und alle bindende Kraft sittlicher Mächte der Willkür des Individuums aufzuopfern.¹⁾ Warum sollte von katholischer Seite nicht bereitwillig das Gute anerkannt werden, wo immer es sich findet? Immer und überall müssen wir das schöne Wort des nyssenischen Gregor beachten, der den Katholiken befahl, den Bildungsreichtum auch der außen Stehenden (*τὸν ἔξωθεν τῆς παιδείας πλοῦτον*) sich anzueignen.

Allerdings darf aber auch der Gegner es uns nicht verargen, wenn wir auf das hinweisen, das uns falsch erscheint. Der wundeste Punkt nun ist in der hier zunächst in Betracht kommenden Hinsicht Kants Stellung zu Gott. Gott soll nach ihm auf Grund sittlicher Postulate der Vernunft angenommen werden, aber trotz dieses Glaubens an ihn hat Gott nach dem Kantischen System nicht den geringsten Einfluß auf die Menschen; nicht auf ihre Erkenntnis, da er sich nicht offenbaren kann; nicht auf ihr Leben, da er nicht im stande ist, Gesetze zu erlassen. Auch Rosenkranz erhebt diesen Vorwurf gegen Kant, indem er sagt, daß bei ihm „freilich die theistische Vorstellung von Gott beibehalten, in der Tat aber für Gott nicht der geringste Spielraum gelassen werde,

¹⁾ Kantstudien 6 (1901), S. 2.

auf willkürliche (besser: auf freie und gnadenvolle) Weise in die Natur und Geschichte einzugreifen".¹⁾ Ein solcher Gott hört aber auf, Gott zu sein. Von einer allseitigen lebendigen Verbindung zwischen ihm und dem Menschen konnte im kritischen System keine Rede sein. Er erscheint darin für die Menschen wie ein in ewigem Schnee und Eis erstarrter Gletscher, den das Auge durch die ihn umlagernden Nebel noch gerade erspähen oder eigentlich nur ahnen kann, nicht aber als die Sonne, die wir klar sehen, von der jegliches Leben ausgeht und zu der alles zurückströmt. Mit vollem Recht sagt daher ein neuerer Apologet: „Nicht der Name Gott macht es aus, ob die Religion wahre Religion und Gottesgemeinschaft ist.“²⁾ Die Christenheit wird sich aber stets nur zu einem Gott bekennen, auf den sich die Worte des Johannes-Evangeliums anwenden lassen: „In ihm ist Leben und das Leben ist das Licht der Menschen.“ (Joh. 1. 4.)

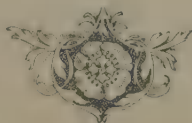
¹⁾ Rosenkranz, Imm. Kants sämtliche Werke XII, S. 454. — ²⁾ Schell, Christus, S. 57.



Theology Library
 SCHOOL OF THEOLOGY
 AT CLAREMONT
 California
 A1045

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	3
Kants Stellung zur Religion und zur Offenbarung	4
Gott	13
Christus	28
Die Kirche	32
Geistigkeit und Unsterblichkeit der Menschenseele	39
Ueber das Gute und Böse	44
Die christlichen Gnadenmittel	48
Die Pflichten des Menschen gegen sich und gegen den Nächsten	55
Kants Einfluß auf die religiösen Strömungen	64



II. Dr. Albert Ebner, Propst Joh. Georg Seldenbusch und die Einführung der Congregation des hl. Philipp Neri in Baiern und Oesterreich. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte Deutschlands im 17. und 18. Jahrhundert. M. 1.50.

1892. I. Joseph Plazmann, Der Planet Jupiter. Darstellung der wichtigsten Beobachtungs-Ergebnisse und Erklärungs-Versuche. M. 1.80.

II. Gespers, Karl, P. Schnufe's letzte Reisen. Briefe u. Tagebuchblätter. M. 1.80.

1893. I. Dr. F. P. Kirsch, Die christlichen Kultusgebäude im Alterthum. Mit 17 Abbildungen. M. 1.80.

II. Dr. Heinrich Weber, Der Kirchengesang im Fürstbisthum Bamberg. M. 1.20.

III. Nikolaus Paulus, Johann Wild. Ein Mainzer Domprediger des 16. Jahrhunderts. M. 1.50.

1894. I. Jul. Bachem, Die bedingte Verurtheilung. M. 1.20.

II. Dr. G. Schnärer, Die Entstehung des Kirchenstaates. M. 1.80.

III. Ludwig Schmitt, S. J., Johann Laufen, der dänische Luther. 1494–1561. Zur vierhundertjährigen Feier seiner Geburt. M. 2.—.

1895. I. Prof. Dr. Wilhelm Schneider, Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewusstseins. M. 2.25.

II. Dr. G. Cardauns, Die Märchen Clemens Brentano's. M. 1.80.

1896. I. Prof. Dr. Heinrich Finte, Carl Müller, Sein Leben und künstlerisches Schaffen. Mit dem Bildniß Carl Müller's und sechs Bildertafeln. M. 2.70.

II. Professor Dr. Konrad Müller, Monialium Ebstorfensium mappa mundi mit kurzer Erklärung der Weltkarte des Frauenklosters Ebstorf vom Jahre 1284. M. 2.—.

III. Julius Bachem, Bedingte Verurtheilung oder Bedingte Begnadigung? M. 1.20.

1897. I. Dr. Franz Kampers, Mittelalterliche Sagen vom Paradiese und vom Golge des Kreuzes Christi. M. 1.80.

II. Kirsch, Dr. F. P., Die Aclamationen und Gebete der altchristlichen Grabchriften. M. 1.80.

III. Buxbomsen, Dr. Friedrich, Die Sage von der Völkerschlacht der Zukunft „am Birkenbaume“. M. 1.80.

1898. I. Prof. R. Scheib, S. J., Der Jesuit Jakob Masen, ein Schulmann

und Schriftsteller des 17. Jahrhunderts M. 1.50.

II. Prof. Dr. Heinr. Finte, Der Madonna-maler Franz Ittenbach. Mit dem Bildniß des Künstlers und Abbildungen von 11 seiner Werke. M. 2.—.

III. Dr. Joseph Wiltpert, Die Gewandung der Christen in den ersten Jahrhunderten. Vornehmlich nach den Katafomben-Malereien dargestellt. Mit Abbildungen. Geh. M. 2.—.

1899. I. Alexander Kaufmann, Thomas von Chantimpre. M. 1.80.

II. Dr. Augustin Wibbelt, Joseph von Görres als Litterarhistoriker. M. 1.50.

III. Joseph Dahmann, S. J., Das altindische Volkstum und seine Bedeutung für die Gesellschaftskunde. M. 2.25.

1900. I. P. Bernhard Duhr, S. J., Die Stellung der Jesuiten in den deutschen Gerechtsprozeßen. M. 1.80.

II. Dr. Johannes Bumüller, Aus der Urzeit des Menschen. Mit Abbildungen. M. 1.80.

III. Dr. Franz Schulz, Charakteristiken und Kritiken von Joseph Görres aus den Jahren 1804 u. 1805. M. 1.80.

1901. I. Dr. Herm. Cardauns, Die Görres-Gesellschaft 1876–1901. Denkschrift zur Feier ihres 25 jährigen Bestehens, nebst Jahresbericht für 1900. M. 1.80.

II. Dr. Wilhelm Koffen, Der Anteil der Katholiken am akademischen Lehramte in Preußen. Nach statistischen Untersuchungen. M. 2.50.

III. Dr. Jos. Mausbach, Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze u. Aufgaben. Ein Wort zur Abwehr und zur Verständigung. 2. Auflage. M. 2.50.

1902. I. Dr. G. J. Wurm, Die Papstwahl. Ihre Geschichte u. Gebräuche. M. 2.—.

II. Prof. J. Wimmer, Palästinas Boden mit seiner Pflanzen- und Tierwelt vom Beginn der biblischen Zeiten bis zur Gegenwart. Historisch-geographische Skizzen. M. 1.80.

III. Dr. Franz Schulz, Charakteristiken und Kritiken von Joseph Görres. Zweite Folge. M. 1.80.

1903. I u. II. Dr. Franz Kaufmann, Leopold Kaufmann, Oberbürgermeister von Bonn (1821–1898). M. 4.—.

III. Dr. Max Gittinger, Untersuchungen über die Bedeutung der Deszendenztheorie für die Pindologie. M. 1.50.

Görres-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland.

Im Auftrage der Görres-Gesellschaft herausgegebene Schriften.

Cardauns, Dr. Hermann, Konrad von Hoya, Erz. v. Köln (1238–61). Festschrift z. Vollendung seiner Kathedrale dem Hochw. Herrn Dr. Paulus Melchers, Erz. v. Köln, gewid. v. d. Görres-Ges. 1880. 176 S. Lex.-Format. Köln, in Commission bei J. P. Bachem. Preis: brochirt M. 3,60. (Für Vereinsmitgl. u. Theiln. M. 2,40.)

Franz, Dr. Adolph, Die gemischten Ehen in Schlesien. Festschrift zum Bischofs-Jubiläum des Fürstbischofs von Breslau. 1878. 162 Seiten Lexicon-Format. Breslau, G. P. Ueberholz' Buchhandlg. Preis: brochirt M. 3.— (2.—)

Hipler, Dr. Franz, Die deutschen Predigten u. Katechesen der Ermländischen Bischöfe Hofius und Kromer. Festschrift zur Inthronisation des Erzbischofs Philippus von Köln. Köln 1885, in Commission bei J. P. Bachem. 180 S. Lex.-Format. Preis: brochirt M. 4.— (2,65.)

Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, betitelt unter dem Namen *Liber de causis*. Im Auftrage der Görres-Gesellschaft bearbeitet von Dr. Otto Bardenheuer. 1882. gr. 8°. (XVIII und 330 S.) In Commission der Herder'schen Verlagsbuchhandlung in Freiburg. Preis M. 13,50. (9.—)

Historisches Jahrbuch. Unter Mitwirkung von H. Grauert, P. Pastor, G. Schnürer u. G. Wehman herausgegeben von Joseph Weiß. 1.–24. Band, 1880–1903, zu 4 Hefen gr. 8°. In Commission der Herder'schen Buchhandlung in München. Preis pro Jahrg. 12 M. (8.—) Einzelne Hefte M. 3,50.

Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte. Im Auftrage der Görres-Gesellschaft u. in Verbindung mit der Redaction des *Histor. Jahrbuchs* herausgegeben von Dr. H. Grauert. I. Band, 1. Heft: Die Sammlung der hinterlassenen politischen Schriften des Prinzen Eugen von Savoyen, eine Fälschung des 19. Jahrhunderts. Von Dr. Bruno Böhm (Freiburg, Herder, 1900). 114 S. M. 2.—. 2. u. 3. Heft: Alexander der Große und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage. Grundlinien, Materialien und Forschungen von Dr. Franz Kampers. 192 S. M. 3.—. II. Band, 1. Heft: Dr. Rob. Reichenberger, Wolfgang von Salm, Bischof von Passau. 84 S. M. 1,50. 2. u. 3. Heft: Dr. Franz Fastlinger, Die wirtschaftliche Bedeutung der bayerischen Klöster in der Zeit der Agilulfinger. 182 S. M. 3,40. — III. Band, 1. u. 2. Heft: G. Schnürer, Die ursprüng-

liche Templerregel. 165 S. M. 2,80. 3. u. 4. Heft: Dr. Janßen, Papst Bonifatius IX. und seine Beziehungen zur deutschen Kirche.

Jahresbericht der Section für Philosophie 1877. 1883. 1884. 100 bezw. 116 u. 108 Seiten groß 8°. Preis: je M. 1,80. (1,20.) In Commission bei J. P. Bachem in Köln.

Staatslexikon. Band I–V. (Heft 1–46.) Freiburg i. B. Herder'sche Verlagsbuchhandlung. 1887–97 (abgeschlossen). Zweite Auflage, Band I, II, III, IV, V, Heft 1–4 (1900–1904).

Philosophisches Jahrbuch. Unter Mitwirkung von Prof. Dr. Jos. Hölzl (Breslau) u. Prof. Dr. Schmitt (Jülich) herausgegeben von Dr. Confl. Gutberlet, Prof. an der phil.-theol. Lehr-Anstalt in Jülich. 1.–16. Band. 8°. Jülich 1888–1903. Druck und Commissions-Verlag der Jülicher Actien-Druckerei.

Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte. In Verbindung mit ihrem historischen Institut in Rom herausg. v. der Görres-Gesellschaft. Paderborn, F. Schöningh. Lex. 8. I. Prof. Dr. Dittich, Nuntiaturberichte Giovanni Morone's vom deutschen Königshof (1539, 1540). 1892. — II. Dr. Hölzl, Römische Documente zur Geschichte d. Eheheirath Heinrich's VIII. 1893. — III. Prof. Dr. Kirsch, Die päpstlichen Collectorien in Deutschland während des 14. Jahrhunderts. 1894. — IV. Dr. Hölzl u. Dr. Meißner, Nuntiaturberichte aus Deutschland. Erste Abth. 1895. — V. Prof. Kirsch, Die Rückkehr der Päpste Urban V. u. Gregor XI. von Avignon nach Rom. 1898. — VI. W. G. Schwarz, Die Nuntiatur-Correspondenz Caspar Gropper's aus Westfalen (1573 bis 76). 1898. — VII. Nuntiaturberichte aus Deutschland. Zweite Abth. 1900. — VIII. P. K. Eubel, Die abignonesische Obedienz der Menbitantenorden. 1900. — IX. J. Schlicht, Andrea Zamometti und der Baskler Komplexus vom Jahre 1482, Erster Theil. — X. Kirsch, Die päpstlichen Annaten in Deutschland während des 14. Jahrhunderts. 1. Bd. **Concilium Tridentinum.** *Diastorum, Aetorum, Epistularum Nova Collectio.* Tom. I: *Diastorum pars prima.* Herculis Severoli commentarius, Angeli Massarelli Diaria I–IV. Collegit, edidit, illustr. Sebastianus Merkle. Friburgi Brisg. Sumptibus Herder, 1901. — Tom. II, bearbeitet von Dr. Hölzl, ebend. 1903 (Vorgefichte bis 1539. Documente 1536–45. Reformarbeiten Paul's III. Attien der ersten drei Sessionen).

Die Redaction der regelmäßig erscheinenden *Gratis-Vereinsgaben* (nicht der sonstigen Vereinschriften) ist Herrn Dr. Hermann Cardauns in Köln, in Verbindung mit einer aus Vorstandsmitgliedern zusammengefügten Commission, übertragen worden. Alle auf die Vereinsgaben bezüglichen Briefe und Sendungen bitten wir an genannten Herrn nach Köln, Marzellenstr. 35–43, zu adressieren.

Der Verwaltungsausschuß.

Die Mitglieder der Gesellschaft erhalten den Jahresbericht und die regelmäßig in jedem Jahre erscheinenden Vereinsgaben, die Teilnehmer nur den Jahresbericht gratis und franco zugelandt.

Die Mitglieder und die Teilnehmer erhalten die auf Veranlassung der Görres-Gesellschaft veröffentlichten Schriften (nicht jedoch das *Staatslexikon*, das *Concilium Tridentinum*, die *Studien und Darstellungen* und die *Quellen und Forschungen*) bei direktem Bezug von dem General-Sekretär der Gesellschaft zu zwei Dritttheilen des Ladenpreises.

Die Vereinsgaben und Gelegenheitschriften (nicht die vom Verwaltungsausschuße erstatteten Jahresberichte) sind auch durch den Buchhandel zu beziehen.

Adresse des General-Sekretärs: Dr. H. Cardauns, Köln.
der Geschäftsstelle: J. P. Bachem, Köln.



B Weiss, K
2799 Kant u. das Christentum; ein Beitrag zur
R4 Kant- Gedächtnisfeier 1904. Köln, J.P.
W4 Bachem, 1904.
101p. 25cm.

1. Kant, Emmanuel, 1724-1804. I. Title.

A1045

CCSC/mmb

